DONC

Jacques-Alain Miller

I - 1 décembre 1993

Donc, je reprends. Je reprends donc. *Donc*, c'est mon mot, le mot dont je fais le titre et le départ pour discourir cette année. *Donc !* J'aurais pu dire *ding donc*, pour signaler que le *donc* cloche, ou encore, pour les érudits, le rapport que le *donc* pourrait avoir avec le *Ding* – le *Ding* freudien. Je ne dis pas *ding donc*, mais *donc*, *donc* tout cru, *donc* pour commencer, alors que *donc* signifie ou bien signale que l'on est pour finir, que l'on va conclure. *Donc* – admirable *donc* – n'est pas le mot de la fin. C'est le mot qui introduit le mot de la fin, qui signale que le moment de conclure est échu. *Donc* est donc le mot logique par excellence, et on peut dire qu'il exhibe, dans le discours, l'armature rationnelle de celui-ci. Spécialement quand il est en tête d'une phrase, on fait bien consonner la consonne finale : don*c* ! *Littré* signale – et il y en a d'autres traces au début du XXe siècle – que *donc*, à l'intérieur d'une phrase, devrait être prononcé *don*, avec l'élision phonique du *c* final, mais je ne suis pas sûr que ce sentiment linguistique soit tout à fait encore le nôtre. *Donc*, introduisant une phrase, met en valeur le caractère logique du propos.

Qu'est-ce que c'est que de dire *donc* ? C'est dire que je ne parle pas au hasard. Qui dit *donc* ? Il faut être sacrément culotté pour dire *donc*. Qui dit *donc* ? Est-ce la vérité qui parle ? Si c'est elle, ce n'est pas la vérité qui dit *je*. Ce n'est pas cette vérité qu'Érasme a fait monter sur la scène en la déguisant en folie et que Lacan a dénudée. La vérité qui dit *donc* n'est pas celle qui dit *je*. Ce serait bien plutôt celle qui dit *on*, ce *on* qui, après tout, se fait entendre dans *donc*. La vérité du *donc*, ce n'est pas la vérité en costume d'Éve. Ce n'est pas la vérité qui court, qui virevolte, qui se cache, qui surprend, qui ment à tire-larigot, qui vous fait des niches, qui décampe. La vérité qui dit *donc*, c'est la vérité armée, c'est-à-dire la vérité en armure, comme s'avance Jeanne d'Arc. Ou peut-être est-ce la vérité enchaînée, la vérité les fers aux pieds. Bref, la vérité logique. C'est une occasion de noter qu'il y a un certain abus dans ce mot de logique qui s'approprie le *logos*. Le *logos* ne se réduit pas à la logique.

Ce *donc* armé, ai-je dit, pourtant n'est pas si simple. Considérons un petit peu la langue, celle que nous parlons ici. Ce *donc* n'est pas si simple, ce n'est pas un taxème élémentaire, si je puis dire. Il y a d'autres *donc* que le *donc* qui condense la force logique, d'autres *donc* que le *donc* de la contrainte à penser, de la contrainte à déduire. Il y a le *donc* qui annonce, après une digression, que l'on reprend la suite du récit principal : je disais donc... C'est ce *donc* dont *Littré* dit qu'il est « de simple transition pour revenir au sujet ». C'est un « revenons à nos moutons ». C'est un *donc* bergère.

Il y a aussi le *donc* de l'étonnement, de l'incrédulité, le *donc* du défi : tiens donc ! Allons donc ! Pourquoi donc ?

Néanmoins, la polysémie de *donc* n'est pas telle que l'on y voit courir tout du long le même fil. Et c'est ça : là où il y a *donc*, il y a fil, il y a le fil du discours. Le *donc* de transition indique que l'on reprend ce fil du discours. Le *donc* de surprise indique que le fil, d'ailleurs éventuellement implicite, est rompu, mais qu'il est là ce fil, et qu'il faut bien le raccommoder, se faire à l'imprévu. Le *donc* signale, même dans la surprise, que le fait est là et qu'il faudra désormais l'inclure dans les données qui seront prémisses de la suite du discours, occasions à enchaînements nouveaux. Le *donc* d'incrédulité, « en voilà donc, une histoire ! », veut dire que le fil du discours résiste à ce qui veut le rompre, souligne l'antinomie du fait, ou de l'allégation, et de la chaîne du discours. Fi donc ! On ne dit plus beaucoup ça mais ça se trouve encore dans Molière. Fi donc ! C'est ce que rétorque le fil du discours : je te mets au défi de ne pas te défiler devant mon *donc*.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que j'aime le *donc*. Je vous en donnerai pour preuve que mais où est donc *Ornicar?* Cette phrase mnémotechnique permet de se souvenir de la liste des conjonctions de coordination en français - conjonctions de coordination que Damourette et Pichon classent au rang des « *struments* ». Vous savez qu'ils ont créé leur vocabulaire pour parler de la langue française spécialement. Ils ont construit le mot de

« *strument* » – à partir du *struo* [en latin : je construis] – pour désigner les termes qui font partie du matériel proprement constructif du langage. Ils font exactement de *donc* un « *affonctif strumental* » – *affonctif* étant le terme qui représente une modalité de l'agencement des termes linguistiques entre eux. C'est une catégorie plus large que celle des conjonctions de coordination puisqu'elle englobe également les adverbes et les prépositions.

Donc peut être singulièrement une phrase complète si je vous le présente sous la forme interrogative, forme interrogative qui ne se marquera qu'à la mélodie. Vous énoncez quelque chose et je vous dis : *donc ?...* Par là, je vous communique que la conclusion manque à votre discours, et je vous invite à la donner. Ou, si à votre gré vous l'avez donnée, je vous invite à l'expliciter, à développer votre conclusion, à aller jusqu'au bout de votre pensée. On peut dire de ce *donc* interrogatif adressé à l'Autre, que c'est un zeugme, c'est-à-dire que dans ce *donc* est logiquement impliqué tout un contexte antécédent qui est précisément ce que vous avez bien voulu me dire. Pierre est allé au théâtre et Paul au cinéma. « *Paul au cinéma* », c'est un zeugme puisque ça implique que l'on prenne dans la première proposition le « *est allé* » pour le transférer à ce « *Paul au cinéma* » qui en lui-même manque de verbe. « *Paul au cinéma* » est un zeugme parce qu'il renvoie ici à un contexte antécédent. On trouve aussi des zeugmes dans l'autre sens, qui sont souvent plus difficiles à déchiffrer, au moins dans le langage parlé. Ce *donc*, on peut dire qu'il est zeugme ou qu'il est en position zeugmatique par rapport à ce que vous avez énoncé antérieurement. J'ai dit : *vous avez énoncé,* mais je ne peux pas m'empêcher de penser que peut-être ai-je toujours tenu ici un discours sous l'égide du *donc*, et même sous le fouet du *donc*, ce « bourreau sans merci », pour reprendre un vers de Baudelaire qui ne porte pas sur le *donc* mais sur le plaisir. Je veux dire qu'au début d'une année, je me suis toujours demandé à moi-même : *donc ?...* Je suppose que j'ai un surmoi qui dit *donc ?...*

Donc a ses lettres de noblesse.

Il est là, ce *donc*, dans le « *je pense, donc je suis* ». Mais y est-il à sa place ? Il ne l'est pas si l'évidence du *cogito* est ponctuelle et vide, instantanée. Il n'y a pas de *donc* à sa place si le « *je suis* » se confond avec le « *je pense* ». De fait, on a mis en question la pertinence du *donc* dans le « *je pense, donc je suis* ».

On a trouvé aussi des versions cartésiennes où ce *donc* ne figure pas dans cette proposition. En effet, si le « *je suis* » ne se confond pas avec le « *je pense* » mais s'il s'en déduit, alors ça dure. Ça dure un petit peu, le temps de passer de l'un à l'autre sur le petit pont du *donc*. *Donc* est toujours là pour dire que déduire dure. Et c'est ici, dans ce *donc*, proprement le nœud de la logique et du temps.

Comment ignorer le facteur temps dans la déduction, dans la conséquence logique, alors qu'il nous est maintenant, ce facteur temps, objectivé sous les espèces de l'ordinateur, alors que le facteur temps, la réduction du facteur temps dans le calcul est l'enjeu même de l'innovation technologique et qu'il se traduit en termes de coût et de profit, de rendement opératoire et financier, et qu'il n'est pas moins l'objet d'investigations théoriques ? Ce n'est pas simplement laissé à la pratique des choses. Il y a une investigation proprement théorique de la longueur des preuves, une investigation s'efforçant de réduire la longueur des preuves afin de gagner du temps d'ordinateur. On a longuement parlé, voici quelques années, de la démonstration du théorème des quatre couleurs, rendue possible seulement par l'exhaustion d'un certain nombre pharamineux de possibilités par le biais de l'ordinateur et du raccourcissement du temps du calcul, et on s'est même posé, à ce propos, des questions sur l'admissibilité ou non des résultats ainsi obtenus dans le corps des théorèmes démontrés.

Donc, le *donc* a des lettres de noblesse. Il faut que je n'omette point de saluer ici Mallarmé et son *Igitur*.

Igitur, c'est quelques feuilles d'un poème en prose de jeunesse, retrouvées et éditées comme on a pu sous le titre que portait le dossier : *Igitur*, réputé indéchiffrable, avec des allures à la Villiers de l'Isle Adam, si je puis dire. Un château la nuit, un héros solitaire qui termine au tombeau. C'est l'épopée du *donc*. Voilà, en tout cas, comment ça se laisse lire, me semble-t-il. C'est l'épopée du *donc* que ce fameux *Igitur* ! Le *donc* mis en scène comme un héros, comme un héros de romans dits gothiques, qui ne sont pas des romans du temps de l'architecture gothique mais des romans de terreur du XIXe

anglais. Donc, *Igitur* : ce héros qui croit éteindre le temps, alors que – et c'est la première phrase du poème en prose – « *certainement subsiste une présence de Minuit ». Minuit,* dit Mallarmé, *« l'unique heure qu'il ait créée »* et où c'est leur « *essence* [qui fait] *le présent absolu des choses ».* Éteindre le temps et, en même temps, cet *Igitur* dit, profère : *« J'ai toujours vécu mon âme fixée sur l'horloge ».*

C'est à se demander si cet *Igitur* n'est pas un petit peu *cogito* sur les bords et s'il n'est pas à vérifier, en tous les instants du temps, la validité de la déduction du *cogito*. Il achoppe, *Igitur*, - ce sont quatre feuillets - sur le hasard, et il est convenu, dans les études littéraires de remarquer qu'ainsi *Igitur* prépare, annonce, anticipe *Le Coup de dés*. Et pourquoi donc Igitur achoppe-t-il sur le hasard ? Sinon parce que *donc* se veut nécessaire. La vérité du *donc* se présente comme une vérité nécessaire, qui vous contraint à déduire. Pas de place pour faire joujou, pas de place pour le hasard quand il y a le *donc*. Au fond, la trajectoire de Mallarmé, à cet égard, elle va de la fascination et de la méditation de la nécessité du *donc* à l'acceptation du hasard. *Donc* est l'affirmation de la nécessité, et, comme le dit Mallarmé – ça se déchiffre très bien –, *la négation du hasard* : « *Alors, il* [Igitur] *conçoit qu'il y a, certes* [cette négation du hasard]*, folie à l'admettre absolument : mais en même temps il peut dire que, par le fait de cette folie, le hasard étant nié, cette folie était nécessaire. À quoi ? (Nul ne le sait, il est isolé de l'humanité.) »*

Igitur nomme quoi ? Exactement cette folie-là, la folie de nier le hasard. Et il suppose, il soupçonne qu'il se pourrait que cette folie soit nécessaire, sans qu'il sache pour autant à quoi. Cette folie, elle figure d'ailleurs dans ce qu'on a placé comme sous-titre d'*Igitur : Igitur* ou *La Folie d'Elbehnon* - la folie du *donc* ! La folie du *donc*, c'est la folie du nécessaire, la négation du hasard. C'est enchaîner le discours par la nécessité.

On saisit alors pourquoi le *donc* appelle *Le Coup de dés* mallarméen, c'est-à-dire l'acte de lancer les dés par où *Igitur*, le héros, entre dans le tombeau. Au fond, *Igitur* meurt d'assumer l'acte de jeter les dés. C'est parce que – et c'est, en tout cas, ce que je propose comme lecture pour comprendre pourquoi *Igitur*, ce héros gothique, meurt de l'acte de jeter les dés – on ne peut pas déduire ce qui va apparaître. On ne peut pas dire : donc, double six. On peut le dire mais on n'est pas sûr de le voir apparaître. Si on le voit apparaître, là on a très peur, évidemment. A cet égard, il n'est pas excessif, me semble-t-il, de dire que ce qui a hanté Mallarmé, c'est le futur contingent, et c'est bien ce que pose son axiome : *« Un coup de dés jamais n'abolira le hasard. »*

En quoi un coup de dés pourrait-il abolir le hasard ? On pourrait imaginer qu'un coup de dés abolit le hasard si le futur, devenant passé, devenait par là nécessaire. Or, ce que dit l'axiome de Mallarmé très précisément, c'est que, même une fois que le coup de dés a eu lieu, une fois qu'il s'est inscrit au passé, qu'il n'est plus à venir comme au moment où vous remuiez les dés dans votre cornet en suppliant les dieux que ça tombe bien, une fois qu'il est déjà enregistré comme ayant eu lieu, il n'est pas moins contingent que quand il était encore à venir. C'est qu'avec le coup de dés, il est difficile d'être prophète après coup. Il est difficile de démontrer qu'il ne pouvait pas en être autrement, comme le font les docteurs de l'Histoire. La question du futur contingent est le lieu même où se fait extrême la tension entre le savoir et le temps. La question, qui a occupé de bons esprits dans l'Antiquité, a été longuement débattue dans le haut Moyen Age pour savoir si elle était ou non compatible avec l'omniscience divine et ce qu'elle permettait de sauver de cette liberté qu'il faut bien laisser au pécheur, croyait-on, pour le punir.

Je n'ai pas fait le tour de toutes les solutions proposées. Je dois dire même que je n'ai que très récemment saisi vraiment de quoi il s'agissait dans *Igitur*. Mais nous avons, par exemple, la solution aquinienne, celle de saint Thomas d'Aquin, qui est de supposer que toutes les choses passées, présentes et futures, sont éternellement présentes à Dieu. Sacrifier le temps pour sauver le savoir. Pas de problème à ce que Dieu connaisse le futur puisque ce futur est pour lui présent comme l'est le passé. Duns Scot, par contre, objective la différence entre le passé et le futur, et pense que cette différence du passé et du futur existe pour Dieu comme pour nous. Mais cela suppose chez lui - nous y reviendrons peut-être - une scission entre la volonté et l'entendement de Dieu, c'est-à-dire que l'entendement de Dieu ne sait rien de ce qui va arriver avant l'acte de sa volonté.

Au fond, plus proche de notre Mallarmé, il y a Pierre Dailly, pour qui il n'y a pas, entre passé et futur, une telle différence, que l'un serait contingent et l'autre non. Et c'est

ainsi qu'il s'emploie à amincir le statut modal du passé et du futur. La contingence du futur, il considère qu'elle est simplement crue, qu'elle fait l'objet d'une croyance, et que le caractère nécessaire du passé n'est que probable et non pas évident. Au fond, Mallarmé, que j'introduis là dans ce débat du Moyen Age, est plus net : le résultat du coup de dés ne devient jamais nécessaire.

Faisons entrer maintenant celui que vous attendez tous : Freud, la folie freudienne, la psychanalyse. Voilà peut-être à quoi était destinée à servir la folie d'*Igitur*. En première approche, pas de doute que le *donc* ne soit, dans la pratique de la psychanalyse, sérieusement relâché dans ses exigences. Je dis dans la pratique de la psychanalyse et je crois que ce n'est un secret pour personne que, dans les élaborations théoriques des psychanalystes, le *donc* ou la contrainte logique est, pour une très large part, très très très affaibli. Je ne vais pas jusqu'à classer la chose, comme le faisait Lacan, dans la rubrique de la littérature délirante, mais sans doute n'est-il pas excessif de dire que la psychanalyse est en délicatesse avec le *donc*.

Je ne prétends pas ici être le chevalier du *donc,* et, dans le débat de Freud et du *donc*, j'essaye de porter aussi bien les couleurs de Freud, mais enfin, il n'est pas excessif de dire que l'association libre, comme une certaine modalité de l'agencement des termes linguistiques, est un *logos* plutôt antilogique, et que l'invitation même qui est celle de l'analyste présidant au discours analytique est une invitation à s'exprimer comme au hasard. Il n'importe pas par quel bout vous commencez à présenter, si je puis dire, votre espace psychique. La séance analytique n'est pas une leçon de rhétorique. On ne vous invite pas à commencer par votre compliment. Donc : comme au hasard.

En même temps – et Lacan en a souligné le paradoxe –, l'analyse est déterministe. Ce hasard n'est là que pour marquer qu'en dépit de vous, une conséquence est à l'oeuvre dans le discours, comme s'il y avait un *Igitur* freudien, comme si, oui, il y avait cette folie, dans la psychanalyse, de penser que le hasard est aboli. Et ce que Lacan a nommé le sujet supposé savoir, qui est, pour le dire vite mais ce n'est pas faux, le nom de l'inconscient chez Lacan, ça veut dire que, quoi qu'il en ait, le discours de l'association libre est habité par le *donc* – un *donc*, certes, qui n'est pas logique, un *donc* analytique, si l'on veut. L'association libre est de part en part supportée par le sujet supposé savoir et forme donc consécution, forme ce que nous appelons, depuis Lacan, chaîne signifiante. J'ai distingué deux *donc* mais simplifions : le *donc* est mis en question par la psychanalyse, et il est aussi bien mis en question dans la conséquence logique.

Est-ce qu'on peut conclure quoi que ce soit sans un acte de foi ? Qu'est-ce qu'on peut donc démontrer, à proprement parler ? Considérons cette fois-ci les choses, si je puis dire, à partir de la psychanalyse. La démonstration, c'est au coeur de l'enquête logique d'Aristote. C'est dès la première phrase des *Analytiques* d'Aristote qu'on lit que le sujet propre de son enquête c'est la science démonstrative. C'est la science démonstrative dont relève son enquête. C'est, à proprement parler, l'apodictique. Et, depuis Freud, qui l'a fait de façon sommaire, et surtout depuis Lacan, on ne peut pas ignorer que la psychanalyse mette en question, à sa racine, l'apodictique, la possibilité même de la démonstration.

On n'a pas attendu Freud pour s'en apercevoir. Il y a un auteur que j'ai cité ici parfois, et que j'ai rencontré d'abord dans les *Écrits* de Lacan, le cardinal Newman, qui indiquait fort bien que pour seulement conclure 4 de 2 + 2, il y fallait un acte de foi, et qu'il n'y avait rien là, dans le 2 deux fois répété avec ce petit symbole +, qui permettait, à soi tout seul, de passer au 4. Acte de foi, c'est aussi bien marquer que peut-être – c'est en tout cas ainsi que ça s'est inscrit dans l'histoire de la réflexion – il se pourrait bien qu'il y ait un écart entre l'entendement et la volonté – nous l'avons vu tout à l'heure à propos de Duns Scot –, qu'il ne suffit pas de comprendre le 2 et le 2 mais encore que, pour que ça fasse 4, il faut le vouloir, et que, en le voulant, on va au-delà de ce qu'on sait, et que c'est alors que ça devient vrai. Déjà, dans ce 2 + 2 = 4, il y a ce que, d'une façon bien plus complexe, Lacan met en valeur dans son apologue du « *Temps logique* », à savoir que la certitude finale passe par la décision et donc que cette décision anticipe sur la certitude. Nous reviendrons cette année sur ce clivage de la volonté et de l'entendement comme sur celui de la certitude et de la décision.

Si vous attendez d'être certain, rien de fait ! Et, pour pouvoir émettre votre *donc* et qu'il soit recevable, qu'il soit, si je puis dire, l'huissier de l'apodictique, si vous n'êtes

pas tout seul, isolé de l'humanité comme l'est *Igitur* dans son château mallarméen, pour que votre *donc* puisse valoir dans l'interlocution, dans l'intersubjectivité, faut déjà être d'accord. Faut déjà être d'accord et sur les termes du problème et sur la méthode pour le résoudre. À ce moment-là, la déduction, elle est faite pour être toujours une surprise. C'est ce que nous avons rencontré tout à l'heure dans la liste, dans la polysémie du *donc*, où on constate bizarrement que ce *donc* tranquille, et qui s'ensuit et qui s'enchaîne, se trouve à côté du *donc* de surprise. C'est que dans tout raisonnement qui vaut la peine d'être énoncé, il y a cet élément de surprise, dans la mesure même où ce raisonnement suppose un accord préalable que vous donnez sans imaginer que ça va vous conduire là où ça vous mène. Le *donc* est fait pour introduire cette surprise. C'est toujours : « Tiens donc ! Tu m'as dit oui, tu m'as dit oui, tu m'as dit oui, tiens donc ! » Et la réponse est toujours : « Je ne voulais pas ça. J'ai accepté 2, j'ai accepté 2, me voilà avec 4 sur le visage ! » C'est pourquoi notre guide là-dedans, c'est bien Socrate, Socrate qui n'est pas, lui, comme *Igitur* tout seul dans son château hanté par les vents, Socrate qui se promène avec quelqu'un à qui il parle, et même avec plusieurs, et qui, à petits pas, obtient leur accord et les amène à un *donc* sur lequel ils se récrient, sur lequel l'interlocuteur se récrie. Et Socrate alors d'accepter qu'on rembobine le fil et qu'on recommence à se mettre d'accord jusqu'à ce qu'un *donc* à nouveau amène la surprise. La déduction, quand elle vaut la peine, c'est ça, c'est toujours un « tiens donc, quelle surprise » : comment se fait-il qu'avec ces signifiants, sur lesquels nous étions d'accord et qui avaient l'air si inoffensifs, comment se fait-il que donc, j'en sois arrivé là ?

Ça, c'est encore quand vous avez un interlocuteur de bonne volonté. Il faudra peut-être qu'un jour je ramène ici ce que j'avais déjà fait joué sur une petite scène : Achille et la tortue, ceux de Lewis Caroll, où la tortue, qui ne se laisse pas faire, bloque toute la conséquence logique qu'Achille voudrait lui enseigner. Elle se doute bien que si elle accepte A, il faudrait qu'elle passe à B, à C et à la suite. Donc, la tortue fait la difficile pour dire A. Je résume. Et donc, Achille, qui est de bonne volonté, accepte la condition préalable, elle-même affectée d'une autre condition préalable, et, à la fin du jour, on n'a pas seulement encore commencé de déduire quoi que ce soit. Cette petite tortue, qui résiste si bien à la conséquence logique, je l'amènerai peut-être rapidement ici un de ces jours.

C'est pourquoi Lacan appelle l'analysant qui commence, l'innocent - celui qui ne sait pas ce qu'il y a déjà d'écrit sur le ticket d'entrée dans l'analyse. L'analyse, à cet égard, c'est une machine logique. C'est ce que Lacan appelle discours, et c'est pourquoi, en dépit de ce que l'association libre prend la poudre d'escampette par rapport à la conséquence logique, c'est pourquoi, *stricto sensu*, si je puis dire – enfin, je dis *stricto sensu* mais on ne sait absolument pas ce qu'est la conséquence logique, on n'arrive absolument pas à traduire, en termes formels, la notion que nous avons intuitivement, comme on dit, la notion qui est dans la langue, de la conséquence logique. On n'a jamais trouvé un équivalent satisfaisant. On a cru, on a cru très tard, vers 1936, que le cher Alfred, Alfred Tarski, avait trouvé ce qu'était la conséquence logique. Je ne suis pas sûr, là, de vous donner la date exacte, je vous la dis de mémoire. On s'est, au fond, reposé sur ce mol oreiller pendant assez longtemps, jusqu'à vérifier qu'on n'y parvenait pas, que ça ne saturait pas toutes les valences intuitives de la conséquence logique. Ça aussi, c'est une chose sur laquelle on pourra revenir. Ne faisons pas trop les malins, Messieurs les logiciens, avec la conséquence logique ! C'est bien là, en effet, qu'une petite difficulté se loge.

Mais revenons à l'association libre et admettons qu'elle s'esquive des exigences de la conséquence logique, moyennant quoi il y a une logique de la cure. C'est, en tout cas, l'orientation lacanienne qui le comporte. L'expression est venue une fois sous la plume de Lacan et elle est un terrain de travail cette année pour un certain nombre de psychanalystes. Cette logique de la cure, si on peut en conserver l'expression, elle tend, elle doit tendre à un *donc* ultime, le *donc* qui ferait, de la fin de l'analyse, authentiquement une conclusion. La conclusion de la cure, il y a celle que l'analyste tire : sur ce qu'il a réussi, ce qu'il a raté, sur le point où en est resté l'analysant. Mais, après tout, celle qui compte, c'est la conclusion que l'analysant tire, c'est-à-dire ce *donc* après lequel la chaîne signifiante, qui résume son analyse, s'achève. Il y a ce *donc* de la passe par lequel l'analysant est invité à exposer – il n'est pas invité à les associer librement –

les conséquences qu'il a tirées de son analyse.

Est-ce là, ce *donc*, la fin du transfert ? Est-ce qu'il consacre la fin du sujet supposé savoir ? Je ne laisse pas cette question en suspens. Je dis que, au sens de Freud même, c'est non. Freud n'entendait nullement que le sujet supposé savoir finisse, ne serait-ce que dans la mesure où il invitait l'analyste à poursuivre tout seul son analyse, pensant que nécessairement les analyses didactiques seraient brèves – il n'a pas sur ce point été prophète. Pensant qu'elles seraient brèves, étant données les exigences de santé mentale qui étaient posées au départ, il invitait explicitement l'analyste à se maintenir dans une position analysante et, sur l'élan donné par cette analyse brève, à poursuivre dans la même direction. C'est, au fond, parce qu'il constatait que le fait de pratiquer l'analyse détournait l'analyste de l'orientation analysante, des valeurs mêmes de la psychanalyse. C'est pour cette raison que, à défaut de mieux, il incitait l'analyste à revenir périodiquement en analyse.

Vous savez que la solution de Lacan, pour que l'analyste se maintienne en position analysante, vous savez que sa solution, en tout cas celle qu'il disait adopter pour son compte, c'était l'enseignement. Ça a fait des ravages. Ça a fait des ravages parce qu'enseigner en sachant, en ressassant, en répétant, et enseigner à la limite de son savoir, et donc sur le bord de son ignorance, ce sont deux exercices tout à fait distincts et qu'on peut même dire contraires. Mais, au moins, admettons que pour l'un comme pour l'autre, le comble de la position analytique comporte un retour à la position analysante, et donc pas du tout un trait tiré sur le sujet supposé savoir. C'est vraiment ce que déjà Freud voyait poindre de son temps et qui explique cette extraordinaire confusion qui voudrait qu'on en ait fini avec ça de par l'accession à la pratique analytique. Ce qui peut le faire croire, chez Lacan lui-même, c'est qu'au sommet des sommets, il y aurait le fait de savoir, d'éprouver que l'Autre n'existe pas. Eh bien, il faut que j'en passe par là. J'aurais pu différer un petit peu, mais enfin, je ne vais pas vous parler tout le temps de saint Anselme, de saint Thomas et le reste.

Essayons de considérer ce que ça peut vouloir dire, que l'Autre n'existe pas et qu'on finit par s'en apercevoir. Il faudrait interroger là-dessus, et on s'y emploie, ceux qui répondent à ce *donc* ultime. Au fond, il n'y en pas tellement par rapport au nombre de ceux qui entrent. Ca pourrait être inquiétant, cela : beaucoup moins de gens qui sortent de l'analyse que de gens qui entrent. Beaucoup moins de gens qui concluent leur analyse que de gens qui entrent. On pourrait se demander – je l'ai fait, un petit peu avant de commencer ce cours, dans un tout autre endroit – qu'est-ce qui se passe avec ceux qui sont entrés et qui ne sortent pas. Est-ce qu'ils disparaissent dans le processus analytique ? En fait, il y a beaucoup de façons de sortir de l'analyse. On ne sort pas que le *donc* à la bouche ou on ne sort pas que prêt à exposer les conséquences qu'on en a tirées. C'est un petit nombre qui fait ça. On peut en sortir par fatigue. On peut en sortir par désespoir. On peut en sortir parce qu'il n'y a pas de succès thérapeutique et qu'on en a marre. On peut en sortir, au contraire, parce qu'il y a succès thérapeutique et qu'on n'a plus besoin de rien. Mais, ce dont il s'agit, il me semble, quand on parle de conclusion de la cure et qu'on la réfère à la logique de la cure, c'est que c'est ça qui est la sortie véritable. Et, au fond, c'est un problème assez délicat depuis toujours.

Partons du plus simple. Finalement, quand on entre en analyse, le sujet a nécessairement, si je puis dire, une idée de sa sortie, au moins une notion préliminaire de la sortie, c'est-à-dire de la manière dont il espère sortir de la cure. Donc, on peut dire, pour rendre un peu moins fantasmagorique la notion de la fin de l'analyse, de sa conclusion, que de toute façon l'entrée même en analyse est supportée par l'anticipation de la sortie. Au fond, ce qu'on appelle la demande d'analyse, c'est toujours une anticipation de la sortie. Tout au long d'une expérience analytique, on voit l'anticipation de la sortie en tant que demande se modifier, parfois continûment, parfois avec des scansions fortes, parfois avec une esquisse de court-circuit pour y passer tout de suite.

Si on prend les choses comme ça, dans cette perspective élémentaire, on pourrait dire que le sujet, dans l'expérience, il apprend essentiellement ce qu'il ne peut pas obtenir, et que par là, finalement, il apprend à ne plus demander. Au fond, il apprend à abandonner la demande. Ça conduit à dire que la façon la plus simple de définir la conclusion de la cure, ce serait de dire que la cure se conclut quand le sujet ne demande plus. Quand il n'attend plus rien de l'analyse, bien sûr qu'il ne demande plus rien à

l'analyste, mais c'est pas encore absolument probant de formuler les choses comme ça, parce que ça peut être par fatigue ou par déception et qu'alors la demande demeure et simplement va se déplacer ailleurs que dans l'analyse. Elle peut se déplacer, par exemple, vers la psychologie, ou vers des sectes, ou vers des drogues, enfin tous les genres de choses comme ça. Ça veut dire qu'il peut se trouver que la demande se décroche de l'analyse mais qu'elle demeure et se déplace ailleurs. Elle peut aussi, la demande, se décrocher de tel analyste et aller se porter sur tel autre. C'est ce que nos amis argentins, qui en ont beaucoup l'expérience, appellent la ré-ananalyse et qui est quand même d'imputer d'une certaine façon à la personne, à la capacité de l'analyste, à sa personne, à ses traits, à ses limites personnelles, la difficulté éprouvée dans l'analyse.

Bien entendu, quand nous parlons de la conclusion de la cure, il s'agit d'autre chose. Il s'agit non pas d'une déception de la demande à l'égard de l'analyse ou de l'analyste, il s'agirait de la disparition profonde, radicale, authentique de la demande. On pourrait dire la disparition inconsciente de la demande, la disparition du lieu même de la demande et, par là, la disparition de l'Autre même à qui adresser la demande. Avec lui s'évanouirait la possibilité même de la demande, l'attente qu'on pourrait rencontrer quelqu'un qui donne ce qui manque. En ce sens, en ce sens radical, la conclusion de la cure, ce serait l'évanouissement, l'éclipse de la demande. Il me semble que c'est seulement dans cette perspective que prend son sens la formule de Lacan selon laquelle l'Autre n'existe pas. Cette formule prend son sens à la fin de l'analyse. En tout cas, je la précise comme ça en cette occasion : il n'existe pas l'Autre de la demande.

C'est aussi pourquoi l'évanouissement de la demande, en ce sens, c'est la même chose ou une autre façon de dire le consentement à la castration. Ça ne dit pas beaucoup. Ça ne dit pas beaucoup parce qu'il ne s'agit pas simplement d'abandonner ses ambitions. Il ne s'agit pas simplement d'acquérir de la modestie. Ça peut aider, ça peut y ressembler parfois, mais enfin, ce n'est quand même pas de ça qu'il s'agit. Il ne s'agit pas de renoncer. L'évanouissement de la demande à la fin de l'analyse, Lacan disait qu'on ne peut pas s'en donner les airs. De la destitution subjective à la fin de l'analyse, il disait qu'on ne peut pas s'en donner les airs. C'est en tant que l'évanouissement de la demande, qui est à la fois un évanouissement de l'Autre de la demande, modifie le sujet au coeur de son être. On peut dire que ce qui apparaît du côté de l'Autre, sous la forme de l'évanouissement, de la vacuité, de la non-existence – là ce n'est pas « donc l'Autre existe », qui était, au fond, la supposition classique des implications médiévales, où on mettait toujours, pour indiquer une proposition vraie, « donc Dieu existe », mais c'est « donc l'Autre n'existe pas » –, on peut dire donc que ce qui apparaît dans cette vacuité de ce côté, apparaît, du côté du sujet, comme destitution. Ça veut dire que le sujet perd toute possibilité d'obtenir un lieu dans l'Autre parce que c'est le lieu même de l'Autre qui se perd. C'est ça qu'il s'agit d'affronter : l'impossibilité d'obtenir un lieu dans l'Autre parce que c'est ce lieu-là même qui est perdu.

Alors, est-ce que c'est facile de vivre quand l'Autre n'existe pas ? Oh ben, ça veut dire qu'il ne faut compter que sur soi-même, mais ça veut dire aussi qu'il faut, qu'il faudrait se supporter sans identification. Au moins sans le support des identifications à travers lesquelles le sujet, sans le savoir, s'est jusqu'à présent inscrit dans le lieu de l'Autre. Faudrait aussi savoir se supporter sans demander pardon, sans s'excuser, sans donner des explications et sans se plaindre. C'est ce que disait déjà, sans analyse, le premier ministre de la reine Victoria : « *Never complain, never explain* » - jamais se plaindre, jamais expliquer.

C'est là, nous l'avons vu naguère, que quelque chose de cynique surgit à la fin de l'analyse, une solitude cynique qui tient à ce que l'Autre est semblant. On comprend que ça conduise à un état d'enthousiasme. En tant que disparaît l'Autre qui vous écrase – l'Autre auquel vous donniez le pouvoir de vous écraser –, on comprend que ça vous allège. Mais aussi un affect de dépression l'accompagne, oscillant pendant un certain temps, a noté Lacan. C'est pour cette raison qu'on comprend l'importance – et je dois dire que je me justifie par là – de recomposer un Autre, un grand Autre pour analystes. On ne peut pas faire sans recomposer un lieu de l'Autre pour analystes, parce que sans cet Autre pour analystes, les analystes deviennent fous, et ils peuvent même avoir tendance à être, eux, l'Autre. Cet Autre pour analystes, c'est ce que nous appelons une école. Je dis que je me justifie parce que j'aurais quand même passé beaucoup de temps à fabriquer

des Autres comme ça pour analystes, des Autres de suppléance pour analystes.

Ça ne sert à rien de s'étonner, de se plaindre, de crier parce que les analystes seraient trop obsédés par la question du groupe, de la société analytique. Ça ne sert à rien de déplorer que la question institutionnelle tienne un rôle trop important dans l'histoire de la psychanalyse, mais il ne suffit pas non plus de le constater. Il faut saisir la logique qui répond de ce fait. Au fond, chaque fois qu'on pose avec sérieux le problème de la fin de l'analyse, la question de faire exister un Autre qui peut en répondre vient nécessairement. Quand on pense être arrivé à la conclusion de sa cure, quand on pense qu'a disparu l'Autre de la demande, il reste une dernière chose à demander : qu'on reconnaisse que se vérifie qu'on est arrivé à la conclusion, c'est-à-dire un effort pour passer, si je puis dire, à la démonstration, ou à la monstration peut-être, qui fait qu'on parle de témoignage. Mais il n'y a pas de doute que la demande de passe est une demande paradoxale, puisque c'est une demande qui se soutient de l'inexistence de l'Autre.

On peut se demander – je terminerai peut-être aujourd'hui sur ce point – ce qui se passe dans un sujet quand s'évanouit la demande. Vous verrez que même si le terme que j'ai pris là de disparition ou d'évanouissement de la demande est assez sommaire pour qualifier la conclusion de la cure, il n'est pas si inapproprié et peut faire arriver à toucher un point délicat. Au fond, l'évanouissement de la demande, ça demande qu'on revienne à ce que toute demande se soutient du manque du sujet, du manque-à-être du sujet, et que dès lors l'évanouissement de la demande ne peut pas ne pas avoir des conséquences concernant la pulsion chez le sujet, cette pulsion dont je ne vais pas écrire là la formule mais qui articule le manque-à-être du sujet avec le grand D de la demande. C'est pour cette raison que la question centrale de la conclusion de la cure dans *Le Séminaire XI* de Lacan est : que se passe-t-il avec la pulsion à la fin de l'analyse ? Que se passe-t-il avec la pulsion quand – je complète – la demande s'est évanouie ? Précisément, la pulsion, dans son emploi freudien, c'est une demande, mais c'est une demande qui ne demande plus rien à personne. C'est une demande qui a précisément ce caractère que, pour elle, l'Autre n'existe pas. C'est en quoi c'est une exigence, plus même qu'une demande. La pulsion est compatible avec la destitution subjective. La pulsion c'est, en cela, la connexion pure du symbolique et du réel sans interposition imaginaire.

De la conclusion de la cure, on peut dire que son paradoxe ou sa difficulté tombe précisément sur le point de la pulsion. Contrairement à l'amour, pour la pulsion, l'objet est quelconque. La pulsion, au fond, elle ne vise pas à l'objet mais elle veut jouir à quelque condition que ce soit. Eh bien – je terminerai là-dessus pour aujourd'hui –, il se pourrait que cette exigence acéphale de la pulsion, la contrainte qui l'anime, elle ne puisse pas nous être mieux présentée, présentifiée que par ce qui hante la langue depuis toujours, à savoir la conséquence logique, et c'est en cela que le *donc*, dont j'ai fait mon repère pour cette année, a bien à voir avec le *das Ding* de Freud.

À la semaine prochaine.

II - 8 décembre 1993

J'ai lieu de supposer que vous avez été attentifs cette semaine à l'usage du mot *donc*, dans la langue que nous parlons et que nous écrivons, si j'en crois les échanges qu'il m'est moi-même arrivé d'avoir ces jours-ci. On s'est mis à faire attention à la façon dont nous venait ce mot. Curieusement, le jour même, un petit écho nous arrivait, selon lequel la démonstration annoncée, claironnée du théorème ou de la conjecture de Fermat, présentait certains petits trous qu'on était en train d'essayer de ravauder. Il semble d'ailleurs que l'auteur de la démonstration ne la diffuse pas beaucoup pour l'instant, parce que, il faut le supposer, il entend ravauder lui-même son ouvrage pour que la démonstration lui soit à lui-même seule attribuée et non pas à lui et à un ravaudeur issu de la communauté mathématique. Au fond, c'est assez pour faire sentir, de façon très lointaine, qu'il n'est pas facile d'être maître du *donc* et qu'il y a dans la conséquence, et même pour les techniciens de la conséquence, des résistances, voire des mystères. Il y a des mystères de la conséquence, des mystères de la conclusion. Aujourd'hui, je passerai par certaines de ces émergences, plus ou moins sérieuses – à vrai dire, je les trouve extrêmement distrayantes –, chez ceux qui s'efforcent de penser, de formaliser, de connaître dessus et dessous les usages du *donc*. J'ai donc apporté un certain nombre de ces divertissants paradoxes de la conséquence que j'égrènerai à un moment donné de cet exposé.

Dans la langue, il est clair, me semble-t-il, qu'il y a deux classes de *donc*, deux types d'occurrence du *donc*. Quand *donc* est initial dans la phrase, c'est-à-dire conjonction de coordination, son usage logique est accusé. Et puis il y a des usages de type adverbial, c'est-à-dire qui modifient la valeur sémantique du verbe. A première vue, ces deux usages semblent assez opposés, comme je l'ai marqué la dernière fois. Le *donc* de la première classe souligne, dans la chaîne signifiante, la consécution, la liaison déductive, tandis que l'autre *donc*, au contraire, est un *donc* de rupture, de coupure, voire de rejet. Par exemple, quand nous disons : *Allons donc !*

Ce que j'ai proposé, au fond, la dernière fois, comme ça, c'est que, tout de même, nous n'avons qu'un mot pour dire ça. Nous n'avons que le *donc*. Si nous n'avons que ce mot, c'est que, sans doute, il y a lieu de viser ce qu'il y a de commun dans ses usages opposés. Leur opposition même fait voir que leur référence commune est le fil du discours. *Donc* n'est pas un mot qui est référentiel. Ca ne désigne pas un objet du monde comme le mot de table. Mais en dépit de ce caractère non référentiel quant aux objets du monde, ce *donc* a en quelque sorte une référence, et sa référence c'est le fil du discours lui-même. Ce fil, ou il le met en évidence, ou bien il constate que ce discours se trouve décousu. Et, s'il est décousu, on peut vouloir le rapiécer - pour suivre le fil. C'est pourquoi il y a une valeur aussi bien exclusive, excluante du *donc*.

Si je passe un peu de temps sur ce *donc* et le fil du discours qui constituerait sa référence, c'est que le fil du discours concerne la psychanalyse. Ce qui met en place le discours analytique comme structure, c'est une règle - une règle qui concerne le fil du discours. Cette règle est celle de l'association libre. Ce que veut dire obéir à une règle n'est pas seulement problématique dans la psychanalyse. Suivre une règle, le fait de suivre une règle, le concept de suivre une règle, peut être le coeur de l'interrogation du nommé Wittgenstein sur les mathématiques. Cette interrogation a d'ailleurs eu, dans les années 80, un rebond important qui a donné lieu à une controverse nourrie sur qu'est-ce que c'est que suivre une règle. J'aurai l'occasion, un peu plus loin, au moins de l'esquisser à partir du paragraphe 201-202 des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein.

Dans la psychanalyse, suivre la règle de l'association libre est le fondement même de l'opération. C'est une règle qui a un certain élément paradoxal, puisque c'est la règle qui consiste, si l'on peut dire, à n'en suivre aucune au niveau du discours. C'est la règle qui proscrit les règles à ce niveau-là, et sous la condition qu'on parle. Sous la condition qu'on parle, non seulement on peut, mais on doit dire n'importe quoi. Autrement dit, si on ne dit pas n'importe quoi, on ne respecte pas la règle. Si on se met à débiter un article de journal, à lire le journal sur le divan, on peut considérer qu'on n'obéit pas à la règle. On peut là-dessus imaginer les effractions, plus curieuses les unes que les autres, à cette règle du discours. On sait aussi la difficulté spéciale, pour certains sujets, à se convaincre

qu'ils suivent la règle comme il faut, éprouvant qu'ils sont, à leur gré même, trop soumis à d'autres impératifs de formation des phrases. Ils peuvent donc s'interroger sur le fait de savoir s'ils sont bien dans l'association libre, à l'occasion jusqu'à devoir se le faire garantir par l'analyste, garantir que c'est bien ça l'association libre pour eux. La règle, à cet égard, a tout son poids dans l'analyse, et la question "qu'est-ce que suivre donc cette règle-là ?", n'est pas moins présente et pressante que pour le logicien qui s'interroge à ce propos sur le fondement des mathématiques.

Dire n'importe quoi dans le fil du discours, c'est dire, au fond, n'importe quoi après n'importe quoi et donc relâcher toute règle de consécution logique, toute règle d'inférence. Qu'est-ce qui justifie cette règle ? Même le logicien est amené à se poser la question à propos des règles et de ce qui les justifie. Il y en a même un qui a affronté la question de justifier la déduction elle-même. Dans la psychanalyse, ce qui justifie cette règle si curieuse, c'est la notion qu'il y a un fil. On peut bien passer du coq à l'âne comme on dit en français pour signaler une rupture, le fait qu'il n'y a pas de rapport entre un thème et un autre, mais « du coq à l'âne » devient toujours « de fil en aiguille ». Et, de fil en aiguille, si je puis dire, la conséquence est bonne. Et c'est précisément en général comme ça qu'on en vient à dire la vérité ; de fil en aiguille. En cela, disons qu'en psychanalyse, de n'importe quoi à n'importe quoi, la conséquence est bonne.

Alors, qui dit ? Qui affirme qu'il peut garantir que dans ces conditions la conséquence est bonne ? Qu'est-ce qui peut justifier, non pas la déduction, mais la liberté de l'association ? Au fond, c'est ce que Lacan a dénommé le sujet supposé savoir - le sujet supposé savoir que la conséquence est bonne dans les conditions précitées. L'interprétation, sans doute, n'est pas une démonstration. Lacan disait que c'était un oracle. Un oracle ne démontre pas. Un oracle dit que c'est ainsi, il affirme, et même n'est pas très clair. Il vous laisse à vous le soin de l'interpréter. Dire que l'interprétation est un oracle, c'est dire que l'interprétation est à votre charge comme analysant. Mais si l'interprétation de l'analyste n'est pas une démonstration, elle peut être une conclusion, au moins en cela que ce n'est pas un énoncé immotivé. Quand l'analyste s'efforce de justifier une interprétation, il l'appuie sur les dits de l'analysant, du style : il a dit ça et puis il a dit ça et il a dit ça, alors j'ai dit ça. Cet *alors* c'est presque un *donc*. Évidemment, ça peut être un peu affaibli s'il a dit ça et ça et ça, que moi j'ai pensé ça et ça et ça et qu'alors j'ai dit ça. En général, on s'efforce d'amoindrir la part du « moi j'ai pensé ça et ça et ça ».

Sans doute, l'idée d'un sujet supposé savoir que la conséquence est bonne de n'importe quoi à n'importe quoi, a quelque chose de délirant. Le terme même d'interprétation, notait Lacan, est emprunté à la clinique de la psychose, en tout cas à sa validité dans la clinique de la psychose. De fait, s'il faut en conclure que la logique n'est pas sans rapport avec la psychose, ce n'est pas une conséquence qui fait peur. En tout cas, elle ne faisait pas peur à Lacan. Dans le discours analytique, tout tire à conséquence. Il ne manque pas, si l'analyste l'oublie, d'analysants pour le lui rappeler, à savoir que tout est interprétable en rapport au désir supposé de l'analyste. Au contraire de tout ce qu'on dévalorise communément comme des vétilles, c'est-à-dire comme des événements qui ne tirent pas à conséquence et n'ont pas d'importance, eh bien là, oui, ça tire à conséquence. Il y a, dans l'analyse, si on la prend au sérieux, une prise au sérieux des vétilles. La formation de l'analyste consiste, pour une large part, à apprendre à prendre les vétilles au sérieux.

Dans quelle mesure cette pratique permet-elle de dire « donc, il y a l'inconscient » ? Il n'est pas sûr qu'ont ait le droit de dire « donc, il y a l'inconscient ». Il semble même qu'à certains égards, on ne puisse dire cela que si préalablement on a posé qu'il y a l'inconscient. Il n'y a pas de doute que si on a posé qu'il y a l'inconscient, on a le droit de dire qu'il y a donc l'inconscient. On a le droit de le dire selon la structure même du déductible. Lacan, un jour, s'est posé la question de savoir comment il était devenu psychanalyste. Pas pour écrire une longue présentation de soi-même comme a fait Freud, mais pour se demander, en demi-teinte, ce qui l'avait conditionné à ça. Est-ce que c'était son destin ? Est-ce qu'il y avait là une fatalité ? Au fond, l'idée de destin, c'est la notion de la conséquence poussée à ses dernières conséquences. Lacan notait que le mot de *fatum*, qui vient de *fari*, avait rapport avec la parole, et que ce qui faisait selon l'analyse destin pour chacun, c'était un certain nombre de faits de parole restés cristallisés.

Dans son « comment je suis devenu psychanalyste », il énumère trois conditions. Il ne fait pas ses confidences sur les faits de parole qui l'ont conditionné, il ne s'occupe que de ses antécédents immédiats. Il vaut la peine de saisir ce qui rassemble ces trois faits qui conditionnent ce devenir psychanalyste. D'abord, dit-il, sa thèse l'y a conduit. Ça ne manque pas d'intérêt qu'une thèse conduise à la psychanalyse. D'autant que Lacan souligne de sa thèse, conforme à l'usage de l'entre-deux guerre et procédant d'une tradition qui vient du Moyen Age, que c'est un écrit qu'on a à défendre, une affirmation qui s'expose à des objections, à ce qu'on lui porte contradiction et à ce qu'on ait à en répondre par des arguments. C'est sans doute un exercice rhétorique, mais où il s'agit, aussi bien, de forcer l'Autre à admettre la validité de votre affirmation, au moins partiellement. Là où il y a argumentation, il est question de la force des arguments, c'est-à-dire que c'est combat et violence dans le symbolique - éléments qui sont toujours présents dans ce qu'on appelle la logique. Ca a l'air bien tranquille quand ça s'expose comme ça au tableau, ces petites règles, ces règles de formation, et puis ces propositions qui sont bien gentilles et qui se conforment aux règles de formation. Si elles ne se conduisent pas bien, dehors ! Et puis après, les règles d'inférence, qui vous permettent d'en mettre à la queue leu leu, toutes bien rangées. On ne voit dans la logique, au fond, que l'ordre. Après mai 68, par exemple, dans l'université, on a considéré comme très important dans la philosophie, en France spécialement, d'apprendre la logique à ces agités. On a mis ça à l'ordre du jour, en pensant que la logique enseignait avant tout l'ordre. Non, la logique n'enseigne pas l'ordre. Elle enseigne, au contraire, la violence - la violence du signifiant. La vie intellectuelle qui se fait en référence à la logique, nourrit la controverse d'une façon qu'on pourrait dire bien supérieure à ce qu'on constate dans la psychanalyse. Il y a vraiment chocs d'arguments, parfois questions de vie ou de mort. Pour arriver à faire une place à ces conceptions, qu'il faut bien dire semi-délirantes, sur la vie de l'esprit, pour arriver à leur faire une place sous les espèces d'une sorte de logique, le nommé Brawer, l'inventeur de l'intuitionnisme, a bataillé pendant trente ans. Dès qu'on regarde d'un peu près comment ça s'est passé, on n'aperçoit pas du tout la paix des cimetières. Au contraire : vigueur, ténacité et force.

Donc, Lacan souligne qu'il est arrivé à la psychanalyse par une thèse, par un écrit à défendre dans l'argumentation. Deuxièmement, il souligne aussi qu'il y est arrivé par la psychose. A cette occasion, il présente la psychose d'une façon cohérente avec la notion même de thèse, à savoir qu'il la présente comme un essai de rigueur. Et c'est même là qu'il se vante d'être psychotique. *« Je suis psychotique,* dit-il*, pour la seule raison que j'ai toujours essayé d'être rigoureux ».* Il ne recule pas à formuler en passant, que les logiciens et aussi les géomètres présentent une certaine forme de psychose. A la fois dans l'élément thèse et dans l'élément psychose, ce qu'il souligne, c'est cet élément de logique, pour préparer à la psychanalyse.

Et enfin, le troisième élément va dans le même sens, puisque cette thèse sur la psychose s'est appuyée essentiellement sur des écrits, sur les écrits délirants de la nommée Aimée. On pourrait ajouter qu'elle s'est appuyée aussi sur les écrits des psychiatres, puisque toute la littérature sur la paranoïa est par Lacan balisée et mise en jeu dans sa thèse.

Au fond, ce sur quoi pointent ces trois éléments, c'est sur la logique pour préparer à la psychanalyse. Sans doute Lacan souligne t-il, avec Freud, un certain contraste. Je ne crois pas que Freud ait été psychotique. De fait, il a été, il faut bien le dire, peu intéressé par l'élucubration logique, celle même qui avait lieu de son temps, dans sa ville. On voit, dans son oeuvre un *black out* sur ces thèmes, à quelques émergences près qu'on peut reprendre. Et pourtant, il y a quelque chose, chez Freud, qui est du même ordre, qui est dans l'esprit de conséquence, si je puis dire, et aussi le fait qu'à propos de la psychose c'est également sur un écrit que Freud s'est basé.

Comment Freud, lui, est-il devenu psychanalyste ? Pas à partir de la psychose mais à partir de l'hystérie, et en l'écoutant, mais en l'écoutant d'une certaine manière que Lacan caractérise comme une lecture. C'est en écoutant l'hystérique que Freud a lu qu'il y a un inconscient. Sans doute, est-ce une excellente définition de l'inconscient. L'inconscient, dirons-nous, c'est le lu dans le dit – ce qui comporte, aussi bien, que l'inconscient est écrit dans le dit. Il est écrit dans ce dit pourtant aléatoire et inconsistant, ce dit qui répond à une règle de n'importe quoi à n'importe quoi. Cette liaison de

n'importe quoi avec n'importe quoi, qui est la conséquence de la règle, forme un écrit. Pour reprendre le thème que j'ai entamé la dernière fois, on peut dire que ce que Freud a appelé l'inconscient abolit le hasard. Ce que Freud a découvert, c'est que le dit au hasard obéit à des lois. Et si « un coup de dés jamais n'abolira le hasard », on pourrait dire qu'une séance analytique, oui, et que ça mérite d'être appelé la folie freudienne.

Cela dit, cet inconscient n'est pas là en personne. On n'a pas encore rêvé de décrire l'inconscient. Ca n'est pas tant une conclusion, cet inconscient freudien, qu'un postulat. Et c'est ce que Lacan énonce quand il dit que cet inconscient est quelque chose que Freud pouvait seulement construire et qu'il postulait. À cet égard, il a cette valeur de supposition que nous retrouvons dans cette expression qui paraît mystérieuse de sujet supposé savoir. Si c'est moins une conclusion, l'inconscient, qu'un postulat ou une supposition, ça veut dire qu'il se confirme ou qu'il s'infirme - qu'il est moins dans la déduction que dans la confirmation. Et c'est pourquoi, ailleurs, dans sa *Radiophonie*, Lacan pouvait dire, de façon amusante et profonde - nous y reviendrons cette année -, que plus le discours est interprété, plus il se confirme d'être inconscient. Plus on interprète et plus les confirmations viennent qu'en effet il y a de l'inconscient. C'est ce qui fait tout l'intérêt de se pencher un peu, à côté de la déduction, sur la valeur de la confirmation.

À cela s'ajoute que Freud a dû constater qu'il était impliqué dans les dits de l'analysant, qu'il ne pouvait éviter de participer à ce que les hystériques lui racontaient et qu'il s'en trouvait affecté. C'est, au fond, une conséquence, ça : constater que l'opérateur est affecté par l'opération. D'où la recommandation de Freud, cet ajout d'une autre règle dite d'abstinence, qui est d'un autre niveau que la règle de l'association libre et qui essaye d'aller contre cette conséquence-là. C'est au point que Lacan dit que les règles par lesquelles Freud a établi la pratique de la psychanalyse, étaient conçues pour contrer cette conséquence – cette conséquence qui est que le dit vous affecte – et pour permettre de conduire la cure de façon à éviter d'en être affecté. Il y a aussi à noter – et ça, ça n'apparaît pas dans la logique –qu'obéir à la règle analytique comporte une satisfaction, et qu'elle ne fait pas partie de la règle mais apparaît être comme une conséquence. Il y a une certaine conséquence de satisfaction qu'on est obligé de constater.

Alors cet inconscient comme un écrit dans le dit, nous l'appelons, après tout un peu vite, un savoir. C'est un savoir spécialisé qui est noué, note Lacan, au matériel de la langue, qui est lié à la matière même du signifiant. Nous pouvons l'appeler savoir dans la mesure où nous n'exigeons pas d'un savoir qu'il soit vrai, ni qu'il soit démontré, ni que le sujet le sache, ni qu'il le sache bien. Nous ne pouvons l'appeler savoir qu'à la condition de ne pas faire du savoir et de la croyance deux classes distinctes. Là-dessus, Lacan renvoie à l'ouvrage d'un logicien qui s'appelle *Croyance et savoir*, pour marquer que ce qui paraît là faire difficulté, c'est précisément de prendre le savoir et la croyance comme s'excluant, alors que pour le plus clair de ce qu'on appelle savoir, la frontière est loin d'être étanche.

Si on peut prendre référence à Socrate – c'est ce que je faisais la dernière fois –, c'est que Socrate, en effet, se proposait pour accoucher tout un chacun de son savoir. Socrate aussi, il était quelqu'un qui savait lire dans le dit. Celui qui pose des questions comme Socrate, n'affirme pas. C'est l'Autre qu'il invite à énoncer et à affirmer. Au fond, Socrate, simplement, il fait voir les conséquences, et une fois qu'il a fait voir les conséquences à son interlocuteur, l'Autre avance ou recule, c'est-à-dire qu'il lui montre en quelque sorte qu'il ne connaissait pas son savoir, qu'il ne savait pas ce qu'il disait, puisque ce qu'il dit a ses conséquences devant lesquelles il recule. C'est le mouvement même des dialogues écrits par Platon. C'est au point que, pour Lacan, cette méthode socratique, cette façon d'accoucher difficilement l'Autre d'un savoir que celui-ci ne se connaît pas lui-même, ça ressemble à ce que Freud a appelé l'inconscient. Et donc, ça repose essentiellement sur le fait que Socrate fait voir les conséquences. Faire voir à quelqu'un les conséquences de son dit qu'il n'apercevait pas, est déjà comme une amorce de l'inconscient. C'est pourquoi dans ces affaires de logique, où à l'occasion on nous dépiste avec des paradoxes saugrenus qui ne viennent que ce qu'au départ nous avons accepté des considérations paraissant de bon sens, c'est pourquoi, il y a, dans toutes ces affaires, quelque chose de l'inconscient, ou qui annonce l'inconscient, qui se joue. C'est chaque fois qu'on vous fait voir une conséquence que vous n'aviez pas prévue

en énonçant innocemment vos principes et vos règles.

C'est pas difficile de vouloir quelque chose. Ce qui est difficile, c'est d'en vouloir les conséquences. Et d'ailleurs, dans la rhétorique, on pourrait défendre que sur tout ce qui est jugement de valeur, le procédé essentiel c'est l'argument dit pragmatique, c'est-à-dire cet argument par lequel on apprécie une thèse, une proposition en fonction de ses conséquences, et donc en transférant ensuite sur la cause la valeur des conséquences, c'est-à-dire : veux-tu ça et ses conséquences ?

Occupons-nous maintenant un petit peu de la conséquence. Je peux peut-être, avant d'en venir à sa construction formelle, à ce concept formel, mentionner une occurrence de ce mot de conséquence dans le texte du discours de Lacan, qui vient justement au moment le plus net dans son discours, celui où il expose l'importance des règles analytiques et de leur communication à l'analysant. C'est page 586 des *Écrits*, quand il prescrit à l'analyste de poser à l'analysant, dans une communication initiale, les *directives* qui peuvent lui permettent de faire une analyse - directives présentées comme des consignes et dont il dit que « *si peu que les commente l'analyste, on peut tenir que jusque dans les inflexions de leur énoncé* [inflexions des énoncés des règles]*, ces consignes véhiculeront la doctrine que s'en fait l'analyste au point de conséquence où elle est venue pour lui* ».

Cette référence a pour nous tout son prix puisqu'elle lie d'une certaine façon la règle et la conséquence. Le point de conséquence, selon l'expression qui est ici utilisée, ça renvoie à ceci, que ça n'est pas tout de dire, mais qu'il faut encore tirer les conséquences, et que, ces conséquences, on peut les tirer plus ou moins loin. C'est ce qu'on voit à chaque pas des dialogues de Platon. L'Autre accepte jusqu'à un certain point les conséquences, et après il recule devant les conséquences de ce qu'il a dit et déduit. Ce qui miroite ici, c'est, pour chaque analyste, jusqu'à quel point de conséquence il a déduit ce qu'implique la pratique analytique, et qu'en exposant dans la pratique les règles mêmes qui conditionnent cette pratique, ce qui se marque, dans ce moment initial où il introduit un Autre dans l'expérience analytique, c'est le point terminal où il en est, lui, l'analyste, dans son rapport à l'analyse – ce qui est vraiment, on peut le dire, d'une grande exigence et d'un grand essai de rigueur. Ça marque que la direction de la cure par l'analyste est strictement conditionnée par le point de conséquence où il en est arrivé par rapport à la psychanalyse.

Alors, la conséquence, essayons de lui donner, à l'autre bout de l'univers du discours, si j'ose dire, un peu de consistance, au sens d'un peu de poids. Le plus simple, me semble-t-il, c'est d'exposer la conséquence à partir de cette régulation du *donc* qui s'opère dans la syntaxe logique. Syntaxe logique est une expression qui a été créée par Karnap et qui se retrouve dans le titre de son ouvrage princeps. La régulation du *donc* suppose l'énoncé de règles, les règles du *donc*, qu'on appelle les règles d'inférence ou de déduction, de déductibilité.

Qu'est-ce que c'est que les règles d'inférence? En tant que règles, ce sont des principes généraux qui indiquent quelles conclusions peuvent être inférées ou déduites à partir de telles prémisses. La notion même de règle d'inférence, ça suppose qu'on pratique cette division, dans le discours, entre les prémisses qui viennent d'abord et les propositions qu'elles indiquent et qui peuvent être inscrites à la suite et appeler légitimement des conclusions. Ça porte essentiellement sur ces êtres, ces espèces qu'on appelle des propositions et qu'il y a lieu de définir. Ce ne sont pas seulement des phrases, mais on peut laisser ça comme admis pour l'instant. Bien sûr, il faudra venir à ce que ce sont des propositions, des jugements, des phrases, qui sont autant de créations proprement logiques pour opérer sur le discours.

Donc : règles d'inférence entre des propositions. Et ça demande, bien sûr, pour que ça puisse fonctionner, ces règles d'inférences, qu'on ait indiqué comment former les propositions sur quoi ça s'applique. Donc, avant les règles d'inférence, il y a des règles de formation des propositions, puisqu'on ne s'occupe pas de tout le langage mais d'une sorte spéciale. On ne s'occupe pas de toutes les parties du discours. Alors, au fond, le coeur de la syntaxe logique, ce sont ces règles d'inférence. On dit syntaxe, dans la mesure où l'on met de côté ce qui est la sémantique de l'affaire. La sémantique logique, beaucoup plus simple que la sémantique du langage courant, s'occupe uniquement de la valeur de vérité des propositions, et donc du vrai et du faux, encore que rien n'interdit

d'élargir cette sémantique pour y inclure des valeurs de vérité moins nettement délimitées. Rien ne s'oppose dans l'absolu à avoir des sémantiques logiques qui admettent plus de valeurs de vérité que deux. Il y a des sémantiques logiques qui admettent très bien des propositions ni vraies ni fausses. Il y a des sémantiques logiques qui admettent très bien le probable. On s'est même amusé, et ça a un usage dans l'industrie, à faire de la logique floue, où on étalonne les prédicats, c'est-à-dire un petit peu, beaucoup, etc. Rien n'empêche de faire un système logique floue où il y a la valeur « peut-être bien que, mais vraiment je me demande... » Si vous arrivez à quantifier ça, si vous jouez à quantifier ça, vous pouvez très bien avoir un vrai à 50 %. Je dis que ça a été utilisé dans l'industrie puisque, en effet, un certain nombre de calculs de logique floue ont été appliqués. Par exemple, dans des appareils de photo extrêmement perfectionnés, on a réussi à gadgétiser le flou du prédicat. Ne m'en demandez pas les détails. Je l'ai lu et c'est tout ce que je peux en dire.

Donc, quand on parle de syntaxe logique, on laisse de côté l'élément vrai ou faux des propositions. Les règles d'inférence fonctionnent, doivent fonctionner en l'absence de cette assignation. Cependant, on peut compléter les règles d'inférence par des conditions de vérité. Mais ne nous compliquons pas la vie et définissons simplement deux propositions A et B. Ca peut être ces propositions si passionnantes qui sont dans les traités de logique: le chat est sur la table, il fait jour, deux et deux égale quatre, etc. Mais ne rentrons pas dans le détail de ce qu'est une proposition. Simplement, là, on en définit deux, et on se suffit de trois règles d'inférence qui sont les suivantes et qui permettent d'opérer avec ces deux propositions.

La première règle d'inférence permet, à partir de deux propositions que nous avons là, A et B, de former la proposition qui est la conjonction de ces deux propositions. Autrement dit, écrivons A et B, avec "et" écrit dans le langage courant. Comment vais-je écrire la conséquence? Je peux utiliser le plus vieux des signes de conséquence dans la logique moderne, et le plus probant, celui qu'a inventé le génial italien Peano. En référence au latin où quand on avait la conséquence, *consequentia est*, on posait un grand C, Peano a inventé, pour dire la déduction, d'écrire le C à l'envers, ce qui nous donne le signe dit de l'implication ou de la démonstration, de l'inférence :

A et B $\supset$.

Donc, A et B permettent de former une proposition conjointe que je vais écrire ainsi, avec un petit *v* à l'envers pour dire de façon logique le « *et* » et le grand A :

1) A et B $\supset$ (A $\wedge$ B)

Ça n'indique seulement qu'à partir de deux propositions A et B, il est permis de conclure à la proposition conjointe que l'on peut mettre ici entre parenthèses.

Deuxième règle d'inférence : à partir de A $\wedge$ B, on peut inférer A. Puis, troisième règle : à partir de A $\wedge$ B, on peut inférer B :

1) A et B $\supset$ (A $\wedge$ B)

2) (A $\wedge$ b) $\supset$ A

Et troisièmement, à partir de A et B, on peut inférer B.

3) (A $\wedge$ B) $\supset$ B

Voilà, ça, ça suffit à faire des règles d'inférence. J'espère que vous n'avez pas déjà la tête comme ça. J'ai vraiment cherché à commencer par le plus simple. Évidemment, il y a un tas de présuppositions à tout ça, mais je crois que déjà ça nous fait une bonne petite référence sur les règles d'inférence.

Alors, évidemment, on peut ajouter des conditions de vérité. Ça serait d'abord de se limiter au binaire et donc de dire, comme condition de vérité, que toute proposition est ou bien vraie ou bien fausse et pas les deux à la fois. Et, deuxièmement, de dire que si A et B sont vrais, la conjonction logique des deux est vraie et que sinon la conjonction A et

B est fausse. On peut donc introduire la sémantique de l'affaire avec ces clauses extrêmement simples qui répètent le binaire des valeurs et qui font comme condition, pour que A et B soit vrais, que l'un, de son côté, soit vrai, et que l'autre, de son côté, soit vrai. Si on respecte ça – vous pouvez vous mettre à faire de la logique pour vérifier que vous en avez toujours fait comme Monsieur Jourdain faisait de la prose –, si on suit ces règles-là, ça donne la garantie que les conclusions, qui résultent de l'application de ces règles d'inférence à des prémisses vraies, sont vraies. Vous avez un vrai garanti sur facture.

Alors, bien entendu, on peut généraliser ce que j'ai présenté seulement avec deux propositions. La généralisation, ça consiste à dire que de toute proposition formée de la conjonction des propositions A_1, A_2, A_n, on peut inférer n'importe laquelle des propositions composantes. On l'a fait sur deux, on peut le faire sur un nombre de propositions beaucoup plus grand et même jusqu'à A_n. Même si vous n'avez pas simplement deux mais toute une série, vous avez le droit d'inférer de cette série une des propositions composantes.

Deuxièmement, vous pouvez aussi, à partir d'un nombre de propositions A_1, A_2, A_n, inférer la conjonction de toute cette suite de propositions, c'est-à-dire que ces deux grands principes, qui sont là en règles d'inférence, on peut les généraliser sur A_n propositions. On peut dire, en plus, que par le biais de ce tableau, vous avez appris ce que veut dire le connecteur x en logique, puisque ce connecteur ne veut rien dire d'autre que ce tableau. Ce que veut dire le petit v inversé, c'est ça. Son sens, c'est ce tableau.

On voit ici - et ça préside à toutes les constructions de syntaxe logique qui justement mettent le plus possible de côté toute considération parlée - que ces constructions appliquent le principe que Wittgenstein avait mis en valeur à un moment donné en réfléchissant sur la pratique des logiciens, à savoir que le sens du connecteur n'est rien d'autre que la façon de s'en servir. C'est ce que Wittgenstein avait résumé par la proposition : « *Meaning is use* » – « Le sens, ou la signification, c'est l'usage ». C'est d'ailleurs un principe que vous retrouvez au début du *Séminaire* de Lacan et qui repose, au fond, sur l'idée que la signification est donnée toujours par le contexte, que pour savoir ce que veut dire un mot, y compris dans la langue – on peut généraliser cette proposition à la langue qu'on parle –, il faut se référer à l'ensemble de ses usages. D'où l'usage extensif. C'est ça qui justifie notre goût d'aller vers les dictionnaires, vers les références, vers *Le Littré* ou *Le Robert* qui, précisément, nous introduisent la signification à partir des occurrences effectives d'un mot, dans un contexte qui a effectivement apparu.

Donc, ce qui domine l'idée même de syntaxe logique, c'est ce *meaning is use*. C'est au point qu'on peut dire que le sens, le sens d'un mot, c'est le rôle qu'il joue dans le contexte du discours. C'est même ce qui avait conduit Lacan, vers la fin de son *Séminaire*, à dire qu'il pouvait donner n'importe quel sens à n'importe quel mot s'il parlait assez longtemps. Donc voilà quelque chose qui est vraiment le b a ba de l'affaire. Eh bien, il y a quelqu'un qui a quand même trouvé une singulière difficulté à ce point de départ, et c'est ça que je vais vous amener.

Il s'agit d'un petit article qui a une page et demie, dans une revue logique des années 60. Évidemment, c'est surtout très drôle quand on a fait beaucoup de ces écritures-là. Ce n'est pas absolument votre cas mais j'espère quand même vous faire sentir le délicat de l'affaire. Le monsieur qui a fait une petite objection à ça est lui-même un logicien tout à fait émérite, qui s'appelle Arthur Prior, et qui a en particulier fait un ouvrage très intéressant, qui est dépassé maintenant mais qui était, à l'époque où je faisais un peu de logique, la dernière grande référence. C'est un ouvrage qui s'appelle *Past, Present, Future*, et où l'auteur utilise, bien sûr, les écritures logiques. Mais à côté de ce grand ouvrage, fort difficile à lire car son symbolisme, en plus, est le symbolisme polonais qui est assez compliqué à déchiffrer, même formalisé, il a posé une petite question sur les règles d'inférence.

Il commence par dire mais oui, mais comment donc, c'est merveilleux : pour passer d'une conjonction à un des conjoints, il suffit d'écrire, d'appliquer cette règle, et tout ça c'est ce que nous permet de faire notre « et » logique. Notre connecteur *x* logique nous permet de faire cette déduction. Et si on demande ce qu'est ce « et », eh bien, on n'a qu'à montrer ce tableau-là et on sait ce qu'on a à faire. Il continue en disant : fort

bien, formidable, oh la la ! la syntaxe logique c'est merveilleux. Mais il ajoute : je ne vois qu'un petit inconvénient, peut-être... Et là, je vous lis le texte précis *: « Je voudrais attirer l'attention sur un point qu'on n'a pas généralement aperçu* [c'est là au fond la méthode socratique : vous dites ça mais ça a une petite conséquence un petit peu difficile], *à savoir que dans ce sens-là, on peut déduire n'importe quoi de n'importe quoi. »* Un petit détail !... Et il dit alors que ce n'est pas compliqué et que voilà, il va le faire tout de suite. Je vais vous déduire 2 et 2 = 5 à partir de 2 et 2 = 4, dit-il. Comment va-t-il procéder ? Eh bien, tout simplement, il va introduire un connecteur nouveau qu'il appelle très joliment *tonk*. Non pas *donc* mais *tonk*. Et il va poser qu'il peut lui aussi énoncer un certain nombre de règles en la matière, à savoir 2 + 2 = 4. Puis il fait une inférence là-dessus : 2 et 2 = 4, donc 2 et 2 = 4, tonk 2 = 2 = 5. Puis troisième proposition : 2 + 2 = 4 tonk 2 + 2 = 5, permet d'inférer 2 + 2 = 5 :

2 + 2 = 4
2 + 2 = 4 ⊃ 2 + 2 = 4
tonk 2 + 2 = 5
2 + 2 = 4 tonk 2 + 2 = 5
⊃ 2 + 2 = 5

Évidemment, il y a des gens qui ont trouvé ça bizarre, ce *tonk*. Mais il dit: : je ne vois pas pourquoi vous trouvez ça bizarre, c'est exactement comme ce qu'on a fait tout à l'heure : on a posé comme règle que, à partir d'une proposition P, là 2 et 2 = 4, on peut inférer P tonk Q, et que de P tonk Q, on peut inférer Q :

P ⊃ Q tonk Q
P tonk Q ⊃ Q

Évidemment, dit-il à peu près, vous ne connaissez pas *tonk*. Mais ne vous fatiguez pas ! Ce que veut dire *tonk*, c'est cette règle-là ! C'est sans doute que vous avez un peu de peine à vous accoutumer au maniement de l'affaire... Alors, évidemment, dit-il, un doute pourrait surgir, sur le point de savoir si c'est vraiment le cas qu'à partir de n'importe quelles propositions P et Q, il y a toujours une proposition R, telle que P étant donné, on peut inférer R et, étant donné R, on peut inférer Q. Mais ce doute est déplacé ! dit-il. Ce doute est déplacé maintenant que nous avons introduit le mot *tonk* qui permet précisément de former la proposition R avec ses propriétés pour toute paire de propositions P et Q. Autrement dit, d'une façon très élémentaire, il prend au sérieux le *meaning is use*, et donc il vous présente *tonk*, qui vous surprend mais qui permet d'opérer comme ça.

Alors, il y a, en effet, une certaine petite difficulté. C'est que ça semble permettre de démontrer n'importe quoi. Eh bien, justement, *tonk* permet de démontrer n'importe quoi. Il dit qu'évidemment il faut un peu de temps pour s'y faire, mais qu'il attend qu'on lui démontre que ce n'est pas comme ça qu'on procède ordinairement en syntaxe logique : *« Avec un petit peu de temps, des vues plus éclairées prévaudront certainement, surtout quand les gens auront pris en considération le caractère extrêmement commode de la nouvelle forme logique que je propose, qui promet de bannir toute fausse argutie de la logique pour toujours. »*

Ce petit joyau se termine comme ça. Évidemment, *tonk* pose certains problèmes. Je note quand même que cette petite chose, dans toute l'histoire de la logique, c'est une ponction, c'est vraiment perforer, à un point extrêmement délicat, le coeur même de la syntaxe logique. C'est perforer la notion même de la règle d'inférence et de ses usages, et de cet usage contextuel. Évidemment, l'idée de Prior, par derrière, c'est que finalement on ne peut faire de la logique que parce qu'il y a par ailleurs le langage que l'on parle. Il y a la langue que l'on parle, et c'est dans cette langue et dans la pratique effective de la logique ou des mathématiques que l'on sait ce qui est intéressant ou non et ce qu'on peut dire ou non. L'appareil formalisé est une sorte de superstructure qui est toujours guidée par cette intuition fondamentale au niveau de la langue.

Évidemment, il y a eu une montagne de textes pour répondre, parce que c'est finalement très difficile de répondre à cette introduction de *tonk*. Si on est dans la

rigueur, si on ne se contente pas de hausser les épaules, *tonk* est très embêtant. La logique attrape la tonkingite, si je puis dire, et justement sur ce point qu'il se pourrait bien qu'on puisse déduire n'importe quoi à partir de n'importe quoi. La réponse raisonnable est celle, par exemple, qui explique, quelques années plus tard, que derrière les règles d'inférence, il y a plus de suppositions concernant la déductibilité. Il y a, au fond, tout un contexte déjà donné qui conditionne ce que veut dire déduire, qui conditionne l'usage du C inversé, et la définition qu'on a donnée de *tonk* est alors inconsistante avec les règles de ce contexte de la déductibilité, qui d'ailleurs peut être précisé. Je ne vais pas faire ça tout de suite puisque je me rends compte du temps que prennent les choses, mais, par exemple, on peut faire référence au contexte de déductibilité qui a été précisé par le nommé Gensen, dans les années 30 – ces années où on s'est beaucoup occupé d'assurer les preuves –, où on peut dire que *tonk* est inconsistant par rapport à la notion même du déductible, et qu'il étend exagérément la définition du déductible ou qu'il l'étend d'une façon non conservatrice, puisque, finalement, on arrive à ce que n'importe quoi soit déductible de n'importe quoi. Il y a donc une extension illégitime à laquelle force *tonk* et qui permet de dire qu'il n'y a pas en logique de connecteur tel que *tonk*. C'est donc certainement réfutable, mais enfin, il y a là quand même quelque chose qui émerge sous la forme de ce *tonk* et qui n'est pas si facilement réfutable, à savoir la possibilité que tout soit déductible de n'importe quoi.

Il faut bien voir que cette difficulté, elle est présente sous des formes plus sérieuses, plus avérées, que je vais évoquer brièvement, et précisément à partir - j'y ai fait une allusion rapide la dernière fois - de la réflexion d'Alfred Tarski sur « *Le concept de conséquence logique* ». C'est le titre de son article, paru en 1936, qui est une communication de 1935, et dont le point de vue est parent de celui de Prior et motive son paradoxe, le paradoxe du *tonk*. C'est l'idée que le concept logique de la conséquence, le concept logique du *donc*, n'épuise pas tout ce qui est la conséquence dans le langage courant. L'idée que les règles d'inférence l'épuisent, est née du fait qu'on a montré qu'on pouvait formaliser, avec ces règles d'inférence, toutes les connaissances exactes en mathématique *jusqu'à* une certaine date. Au fond, qu'est-ce qui a semblé asseoir cette notion des règles d'inférence, comme donnant l'équivalent du concept de conséquence logique ? C'est que, jusqu'à une date donnée, on a démontré que ça rendait compte de toutes les connaissances exactes en mathématique.

Mais à un moment donné, en effet, ça a cessé d'être vrai. Il est quand même apparu, avec Godel – mais en passant car ce n'est pas le coeur de sa démonstration –, la notion d'une théorie assez singulière, qui a été formalisée surtout par Tarski, et qui fait un certain problème à la notion de conséquence et à la possibilité d'usage du *donc* logique. Godel a rencontré – et Tarski, ensuite, a étendu, a formalisé – un type de système formel très curieux, qui n'est pas inconsistant – le système inconsistant, on peut encore l'écarter –, mais qui a en quelque sorte une forme faible, un type d'inconsistance plus faible, et qui s'appelle – je l'ai mentionné très vite naguère, je crois, dans un de mes cours – l'oméga inconsistance. L'oméga inconsistance, ça concerne une théorie qui a, parmi ses théorèmes, c'est-à-dire ses propriétés démontrées, les théorèmes suivants dont on peut faire la liste : A_0, A_1, A_2, A_n. Le théorème A_0 dit simplement que 0 a telle propriété, la propriété P. Le théorème A_1 dit que 1 a la propriété P, le théorème A_2 dit que 2 a la propriété P, et le théorème A_n dit que n a la propriété P :

A_0 - 0 a la propriété P
A_1 - 1 a la propriété P
A_2 - 2 a la propriété P
.
.
.
A_n - n a la propriété P
A – tous les nombres naturels ont la propriété P

Dans cette théorie, toutes ces propositions sont démontrées. Et on constate en même temps, dans cette théorie qui est écrite par Tarski sur huit ou neuf pages de langage formalisé, que la proposition universelle A, qui serait que tout nombre naturel a

la propriété P – car en effet, quand on voit que 0, 1, 2, etc. ont la propriété P, tout un chacun dira que tous les nombres naturels ont la propriété P –, que la proposition universelle A n'est pas démontrable. Autrement dit, on peut le démontrer pour chacun des nombres et on ne peut pas le démontrer pour tous.

Alors, cette propriété dite d'oméga inconsistance, au fond, elle met en valeur un écart, qui enchantait Lacan à un détour des *Écrits*, entre le vrai et le démontrable. En effet, vous n'allez pas annuler votre sentiment ou votre conviction que, puisqu'on peut continuer cette liste jusqu'à petit n, c'est-à-dire jusqu'à n'importe quel nombre, ça veut dire que tout nombre naturel a cette propriété-là. A cet égard, c'est vrai. Il n'empêche que tout en étant vrai, ça n'est pas démontrable dans cette théorie, ça n'est pas un théorème de la théorie. Et donc, avec l'oméga inconsistance, ce qui est arrivé dans la logique, c'est l'écart du vrai et du démontrable, cet écart que répètent Tarski et Prior entre le sentiment intuitif de la conséquence logique et sa formalisation. On a là, de façon tangible, pour qui lit le formalisme, l'écart entre le vrai et le démontrable.

Alors, comment pourrait-on s'en sortir ? On pourrait inventer une proposition B disant que toutes les propositions A_0, A_1, A_2, A_n, sont démontrables. Et on pourrait poser alors une règle disant que si cette proposition B est démontrée, alors la proposition A est démontrée. On pourrait ajouter à tout ça une proposition B qui établisse que ces propositions-là, A_0, A_1, etc., sont démontrées, et, si on arrivait à démontrer cette proposition B, alors on considèrerait que la proposition A est démontrée. Admettons que ce soit ça le corps des théorèmes de la théorie, il doit alors vous être sensible, peut-être rien qu'à la façon dont on l'énonce, que la proposition B en question, qui est une proposition sur ce qui est démontrable et démontré, n'appartient pas à cette théorie-là mais qu'elle est déjà un discours sur cette théorie. Autrement dit, elle appartient à la métathéorie de cette théorie.

Vous pouvez former le concept : « proposition démontrable ou démontrée sur la base des règles admises ». Vous pouvez poser, inventer ce concept, mais dès lors que vous allez faire une règle à ce propos, vous allez étendre ce concept parce que vous faites une règle de plus. Vous admettez une règle supplémentaire, vous décrochez d'un cran dans la théorie et vous pouvez le faire à l'infini, mais, à ce moment-là, vous êtes conduit à ajouter toujours une règle supplémentaire aux règles admises. C'est là, sur cette base, que Tarski va prendre une voie de raccord afin de trouver une autre solution pour définir la conséquence logique.

La surprise qui a entouré les découvertes de Gödel et leurs conséquences dans les années 20, elle fait déjà voir qu'il n'est pas si vrai qu'il n'y a rien de nouveau dans la déduction. D'une certaine façon, la déduction veut dire : pas de surprise. Elle devrait vouloir dire ça. On a fixé les règles et elles fonctionnent. Autrement dit, la déduction, pensée à partir de l'algorithme, c'est-à-dire à partir de procédures réglées, elle devrait proscrire la surprise. Mais ce que l'histoire même de ce traficoti logique avec le langage montre, ne serait-ce que par le biais auquel je fais allusion, c'est que la surprise ne cesse pas de surgir à nouveau.

Ça n'est encore que plus manifeste si nous nous intéressons, non pas seulement à la déduction, mais à l'induction. Après tout, l'induction aussi, elle permet de faire des conclusions. L'induction, elle consiste à constater qu'un certain nombre de fois, ça a été le cas, et elle consiste donc à généraliser. L'oméga inconsistance, au fond, elle impliquerait quelque chose de cet ordre, à savoir que, écoutez, ça va bien comme ça, je sais que 0, 1, 2 et la suite, ça a la propriété P, et vous n'allez quand même pas m'empêcher de dire que tous les nombres naturels ont cette propriété. Bon ! Hein ? Bon ! Vous n'allez pas m'empêcher de penser ça, même si c'est strictement interdit par Tarski et par Gödel. C'est strictement interdit parce que ce n'est pas démontrable avec les moyens du système. Mais si vous décidez que bon, ça va bien comme ça, je fais le saut et je dis tous, alors, au fond, d'une certaine façon, vous êtes dans l'induction. Le raisonnement inductif, c'est celui qui, à partir d'un certain nombre de cas, s'autorise à généraliser. Dans l'induction, il y a toujours le pas, le pas inductif - on saute. On saute par dessus un abîme, qui là nous est rendu sensible par l'oméga inconsistance.

C'est très important, dans la psychanalyse, l'induction. On peut dire que, bien plus que nos affaires de déduction, c'est l'induction qui est la forme même de la pensée psychanalytique, si j'ose dire. Lacan appelait ça très joliment. Il disait que la psychanalyse

est une science conjecturale. Mais enfin, qu'est-ce que ça veut dire science conjecturale ? Ça veut dire science inductive. La conjecture au sens propre, c'est justement ce qui nous permet, à partir d'un certain nombre d'expériences passées, de nous projeter vers l'avenir et donc de faire la conjecture que ça sera toujours comme ça. On peut dire, d'une certaine façon, que Lacan a joué - c'est ce qu'on appelle son goût du mathème - à faire comme si la psychanalyse, savoir inductif, était un savoir déductif. En effet, il y a des parties dans la psychanalyse que Lacan a rendues déductibles. Mais on peut dire, afin de justifier que l'on passe un peu de temps sur l'induction, que c'est vraiment avec l'induction que la psychanalyse opère.

L'induction, Hume y a porté un coup terrible. Le scepticisme de Hume marque qu'il n'y a aucune raison, parce que ça a été toujours comme ça jusqu'alors, de dire que ça sera toujours comme ça. C'est un argument paradoxal qui a beaucoup frappé Kant, comme vous le savez, mais qui, au fond, vient à un moment couper la projection du passé vers le futur. Ca a marqué, en tout cas, qu'il n'y avait pas là de conséquence logique, que ce n'est pas parce que ça s'est toujours passé de cette façon-là que ça le doit encore. Au fondement de penser que ça doit être comme ça, Hume, lui, il y attribue un fondement psychologique, à savoir l'habitude. À cet égard, la notion d'induction, elle introduit d'autres considérations et aussi d'autres paradoxes que ceux de la déduction.

Alors, j'ai là, sous les yeux, les passages extrêmement savoureux du logicien Hempel, qui précisément a raisonné sur l'induction à partir de la notion de confirmation. Dans la déduction, on étudie une relation de conséquence logique entre des propositions, indépendamment de leur vérité ou de leur fausseté, et lui, il a imaginé que l'essentiel, dans l'induction, c'est qu'on étudie des relations, non pas de conséquence, mais de confirmation. En quel sens peut-on dire qu'une proposition P en confirme une autre ? Lui, il dit : « En quel sens S_1 confirme S_2 ? » C'est le premier S_1-S_2 qu'il y a dans l'histoire, je crois.

C'est un problème très amusant, si on admet – j'espère que vous êtes tout de suite prêts à l'admettre – que ce qui confirme une proposition, confirme également les conséquences logiques de cette proposition. « Ce qui confirme une proposition, dit Hempel, confirme également les conséquences logiques de cette proposition ». Vous allez avoir le temps jusqu'à la fois prochaine d'y réfléchir. Sachez simplement que si on fait bien attention, le seul fait d'admettre ça, ça fait que n'importe quoi confirme n'importe quoi. C'est quand même très amusant, et c'est, je crois, une sorte de paradoxe que Hempel a inventé en 1946. Prior n'y fait pas référence, et pourtant – je ne les ai trouvés groupés nulle part, je les ai cueillis de mes vieilles lectures –, on a, comme au niveau de la déduction, comme nous avions tout à l'heure un paradoxe de la déduction, un paradoxe de la confirmation.

Peut-être que vous pourriez aussi, dans l'intervalle, réfléchir sur cette curieuse notion de qu'est-ce qui peut confirmer que tous les corbeaux sont noirs, quand évidemment vous n'avez accès qu'à un nombre fini de corbeaux. Peut-être Dieu peut-il examiner chaque corbeau qu'il y a, qu'il y aura jamais et qu'il y a eu dans le monde, pour examiner s'ils sont noirs. Mais comment est-ce qu'on peut savoir que tous les corbeaux sont noirs et comment est-ce qu'on peut se le confirmer ? Évidemment, chaque fois qu'un corbeau vient, on le regarde, on voit qu'il est noir. Il faut encore savoir que c'est un corbeau. Là, il y a des tas d'incertitude. Mais simplement, « tous les corbeaux sont noirs » est logiquement équivalent à la notion selon laquelle toute chose non noire est non corbeau. Ça fait, aussi bien, que tout ce qui n'est pas noir et n'est pas corbeau confirme que toute chose non noire est non corbeau, et par là confirme que tous les corbeaux sont noirs. Si vous prenez ça au sérieux, eh bien, cette feuille de papier confirme la proposition universelle que tous les corbeaux sont noirs. C'est le célèbre paradoxe du corbeau de Karl Hempel, qui, en utilisant les règles les plus élémentaires de l'équivalence logique, permet quand même d'étendre énormément le nombre des propositions qui, dans le monde, en confirment une autre.

Voilà. Eh bien, la semaine prochaine, je vous agiterai encore un ou deux paradoxes du même tabac et nous essayerons d'en voir les conséquences.

III - Cours du 15 décembre 1993

Il paraît que ça vous donne mal à la tête. Ça commence déjà, d'ailleurs, puisqu'on dirait qu'il y a un peu plus de place dans cette salle. Nous ne nous en plaindrons pas, ni vous ni moi. Donc, notre *tonk* de la dernière fois, à l'introduire sans plus de précaution, c'est-à-dire par des règles de son usage, il nous délivre une conséquence surprenante, à savoir qu'on peut déduire n'importe quoi de n'importe quoi. Aussitôt, on s'affaire à réparer, de telle sorte qu'on fait disparaître la surprise. Il n'empêche qu'elle a eu lieu. Il y a eu – et par là il y a pour toujours – l'événement de la surprise.

Je ne vais pas, sur le *tonk* d'Arthur Prior, revenir très longtemps, sinon pour le prendre par le biais que signale un de ses critiques - un des deux seuls à qui il a par après répondu, à savoir Belnap que j'ai mentionné la dernière fois. Celui-ci compare les effets de l'introduction du *tonk* dans la logique, à l'effet qu'aurait, sur le maniement des fractions, de définir l'opération suivante. C'est un exemple qu'il emprunte à Peano, en un lieu que je n'ai pas identifié. L'exemple est de définir une opération sur ces fractions :

$$\frac{a}{b} \qquad \frac{c}{d}$$

C'est définir une opération mystérieuse, pour l'instant dénotée par un point d'interrogation, et qui permet d'obtenir comme résultat :

$$\frac{a}{b} \ ? \ \frac{c}{d} = \frac{a + c}{b + d}$$

Cette opération présentée avec des lettres a l'air innocente, néanmoins, si on l'admet, le maniement des fractions devient aussitôt inconsistant. Pour le démontrer, il suffit d'un exemple. Il suffit d'un exemple dans la stricte mesure où c'est un contre-exemple au maniement courant des fractions. Je ne me suis pas fatigué à le trouver, je l'ai demandé à mon fils qui me l'a donné aussitôt.

Soit la fraction 2/3. Le signe = indique qu'elle est légitimement transformable sous la forme suivante :

$$\frac{2}{3} \qquad \frac{1 + 1}{1 + 2}$$

Réécrivons cette opération en y impliquant l'opération *truc*, comme, paraît-il, en argot de mathématicien, on appelle ces opérations à définir. Ça nous donne donc :

$$\frac{2}{3} = \frac{1 + 1}{1 + 2} = \frac{1}{1} \ ? \ \frac{1}{2}$$

Ce qui, puisque là nous ne faisons que modifier la seconde fraction, est encore égal à :

$$\frac{1}{1} \ ? \ \frac{1}{2} = \frac{1}{1} \ ? \ \frac{2}{4}$$

Et, à ce moment-là, on doit obtenir – c'est une propriété de l'opération *truc* :

2 1 2 1 + 2 3

----- = ----- ? ----- = --------- = -----
3 1 4 1 + 4 5

L'opération *truc*, par cette chaîne d'équations, permet de démontrer que 2/3 est égal à 3/5. Donc, si on admet cette opération *truc* dans le champ des fractions, eh bien, il faut supporter cette conséquence, quand même difficile à avaler, de l'égalité entre 2/3 et 3/5, c'est-à-dire une inconsistance du fonctionnement courant, normal des fractions. Eh bien, *tonk* est, dans le champ de la déduction logique, quelque chose comme cette opération *truc* dans le champ des fractions. De la même façon que l'opération *truc* ne permet pas de conserver le maniement consistant des fractions, l'opération *tonk* ne permet pas le fonctionnement normal de la déduction.

On peut dire que rien n'est plus simple à éliminer. Ce qu'on élimine, en réparant les choses, c'est-à-dire en faisant apparaître un certain nombre d'assomptions de suppositions que l'on n'avaient pas en tête, c'est le moment même de la conséquence surprenante. J'ai dit, la dernière fois, que la conséquence surprenante, en tant que telle, a des affinités avec l'inconscient, que c'est même l'essence de la dialectique de Socrate, et que c'est pourquoi Lacan pouvait dire que Socrate était peut-être un analyste pas si mal que ça - parce qu'il savait opérer avec la conséquence surprenante.

Au fond, la conséquence surprenante, ça suppose toujours un savoir déjà là, une certaine articulation déjà déposée et à laquelle le sujet donne son consentement. Et puis, l'enchaînement, conditionné par l'articulation déjà là, par le fonctionnement à l'aveugle de la règle que le sujet a admise, fait qu'il tombe sur un cas qui le trouble, un cas qui l'oblige à réviser son savoir de départ. La conséquence surprenante, comme je l'ai appelée la dernière fois, elle marie la nécessité signifiante à la surprise. La surprise, elle paraît très fille de la contingence, fille de la rencontre, au sens de Diderot et de son immortel *Jacques le fataliste*, qui s'occupe de ça, du destin, qui est celui qui croit que tout est inscrit déjà et à qui, entraînés qu'ils sont dans des aventures abracadabrantes, le Maître, comme l'appelle Diderot, essaye de montrer tout le temps la contingence alors que le valet Jacques lui répond toujours que c'était déjà écrit. La première phrase du roman dit, si je me souviens bien : *« Comment s'étaient-ils rencontrés ? Par hasard, comme se font toutes les rencontres. »* Mais ici, alors que la surprise semble fille de la contingence, disons sommairement fille du hasard, elle apparaît au contraire fille de la nécessité, et, au fond, comme ayant été déjà là dans le savoir, mais sous un mode caché, ignoré, méconnu. Comme événement, la surprise montre que c'était dans le savoir mais que cela ne se savait pas, et que le sujet peut se récrier - on verra un autre « se récrier » tout à l'heure - qu'il n'a pas voulu cela. Là se joue, d'ailleurs, la question de sa responsabilité, voire de sa culpabilité. Dans quelle mesure est-on à devoir rendre compte des conséquences qu'on ne savait pas de son action ?

J'ai été enchanté cette semaine. J'ai trouvé le temps d'aller voir le texte de Hempel que je ne connaissais que par les innombrables références qui sont faites à son paradoxe dans la littérature logique. Je me suis très bien accommodé, pendant des décennies, de ne connaître le paradoxe de Hempel que de seconde main. J'ai quand même fait l'effort cette semaine d'aller lire le texte princeps de Hempel, caché dans la collection du journal *Mind*, longtemps dirigé par Moore, le maître de Russell, et puis par Gilbert Ryle. C'est exactement dans le *Mind* de janvier et d'avril 1945, et le titre en est « *Studies in the logic of confirmation* » – « Études en logique de la confirmation ». Ça m'a surpris, ça m'a amusé de voir que, à un moment dans le texte, pour introduire et commenter son paradoxe, Hempel emploie l'expression de « *surprising consequence* » – « une conséquence surprenante ». C'est donc une rencontre.

Alors, il faut se faire à l'idée que tout ne finit pas quand on corrige ces effets-là, quand on rectifie par après-coup pour les faire disparaître. Évidemment que le paradoxe de Russell, ça ne détruit rien du tout ! Ça ne détruit rien du tout parce qu'on n'a qu'à en tenir compte. On n'a qu'à tordre, d'une façon ou d'une autre, la théorie des classes ou la théorie des ensembles pour éviter qu'il n'apparaisse. Mais, Frege, qui peaufine son travail pendant dix ans comme impeccable inscription logique du concept, quand il reçoit une petite lettre de Russell qui lui dit qu'il y a une petite difficulté qu'il a aperçue dans ce travail, ça lui fait de l'effet ! Comme il dit : surprise et consternation ! C'est là que celui qui voulait être maître du signifiant, choit, devient un ravaudeur. Ne parlons pas de l'effet

que ça a fait à Hilbert, quand au premier plan de ses vingt-trois problèmes, énoncés à l'aube du XXe siècle, il présente les mathématiques, à la communauté mathématique universelle, comme étant cet univers du discours où tout problème est soluble – il reprend cela aussi plus tard, il le remet en valeur après la guerre –, et que, vers 1930, arrivent les démonstrations de Gödel. Elles nous sont aujourd'hui familières, elles sont classées, elles font partie du musée de la logique, mais, au moment où elles se produisent, elles ont quelque chose qu'on peut appeler un effet de vérité, y compris dans son caractère transitoire.

Après tout, à évoquer ces références à partir de l'analyse, nous sommes bien placés pour dire que le caractère transitoire d'un effet de vérité ne fait pas objection à son caractère d'effet de vérité. Je dirai, pour employer le langage de nos logiciens, qu'il n'y a pas une liaison analytique entre la vérité et l'éternité ou l'omni-temporalité. J'emploie là le mot *analytique* au sens logique. Si on ouvre le concept de vérité, eh bien, on n'y trouve pas, comme une de ses composantes, l'idée d'omni-temporalité. En tout cas, pas pour nous. Nous pouvons y apporter comme témoignage ces effets, ces phénomènes qui ont scandé l'élaboration logique de ce siècle, et qui, au fond, montrent quoi ? Que le signifiant n'en fait qu'à sa tête, qu'on n'arrive pas à le domestiquer, que son fonctionnement précède le sujet et le savoir qu'il peut en prendre.

Évidemment, on peut préférer dire non tout de suite - dire non tout de suite à cette élaboration logique. Ce qui nourrit les interminables controverses de nos logiciens, au moins de ceux qui, à partir de la logique, réfléchissent sur le langage, sur le langage courant ou sur la pensée et la perception, c'est, bien entendu, l'inadéquation fondamentale de cet appareil logique aux puissances de la langue. C'est pourquoi ils ont de la matière pour des siècles. De ce point de vue, nous sommes dans le Moyen Age. C'est tout à leur honneur. Nous n'employons pas ici le terme de Moyen Age pour renvoyer aux obscurités. À cette époque aussi, on était très attentif au signifiant, parce qu'on avait un petit problème entre l'idée de Dieu, la foi en Dieu, et les labyrinthes du signifiant. Ça leur donnait à eux aussi beaucoup de grains à moudre. On peut se demander, d'ailleurs, qu'est-ce qui nous donne, à nous, du grain à moudre sur la psychanalyse. C'est peut-être une certaine antinomie entre le signifiant et ce que nous appelons la jouissance. C'est ça qui nous fait causer, nous tordre, si je puis dire, jusqu'à plus soif.

Donc, on peut préférer dire non tout de suite, comme le petit enfant dont en parle dans *Jacques le fataliste* que j'aime tellement et que j'ai déjà introduit ici – celui qui dit *: je ne vais pas dire A parce que je serai obligé de dire B et puis C et puis tout le reste, et donc je n'apprends ni à lire ni à écrire.* Mais enfin, il ne peut le dire qu'en parlant et c'est déjà foutu. Dire non tout de suite, d'une certaine façon, c'est ce que fait, dans une de ses guises, dans une de ses incarnations, l'hystérique. Ce *non*, on peut dire qu'il traduit la crainte, le refus de la captation par l'Autre. C'est un *non* qui se fait sous menace d'identification, et qui révèle, chez ce sujet, le poids de la suggestion. C'est que si par hasard on commence par dire oui, on ne sait pas où ça vous entraîne, et que, à dire oui, on se fait avaler par l'Autre. C'est bien ce que nous montrent tous ces exemples. Par exemple, celui du *tonk*.

Mais généralisons ce *non* hystérique, à savoir que si on veut parler à la place de la vérité, il faut fuir le savoir. Cette fuite, on peut même la vivre sous le mode de l'inhibition. Il faut fuir le savoir, refuser d'entrer puisque, à entrer dans le savoir, la vérité de primesaut se dénature. On peut donc préférer lui éviter ses métamorphoses. Au fond, l'entrée en analyse, à l'occasion, se joue là-dessus. Est-ce qu'on souffre assez, est-ce qu'on a déjà assez d'embarras avec le savoir, pour accepter de dénaturer sa vérité dans la machine psychanalytique ?

C'est aussi pourquoi Lacan a pu, pendant tout un temps, non pas être hégélien, mais faire appel à Hegel, et précisément à sa *Phénoménologie de l'esprit*, qu'on retraduit d'ailleurs ces jours-ci jusqu'à plus soif. Pendant longtemps il n'y avait qu'une seule traduction française, et, récemment, il y en a eu une de nouvelle, et j'apprends qu'il y en a une autre encore. Cette *Phénoménologie de l'esprit* donc, elle inspire à Lacan ses petits mathèmes des quatre discours. C'est que le tour de Hegel, l'opération *truc* de Hegel, ce qu'on appelle *Aufhebung* – l'intraduisible *Aufhebung*, paraît-il –, elle consiste, dans cet ouvrage, à établir, à décrire la vérité d'une position subjective comme elle se comprend elle-même, comme elle allègue d'elle-même, si je puis dire, et puis à en dérouler les

conséquences, jusqu'à montrer comment cette vérité se transforme du fait de ses conséquences, et jusqu'à s'inverser, jusqu'à s'abolir. C'est pourquoi il reste, à mon sens, exact de lire Hegel pour préparer à la psychanalyse, pour se faire à l'idée qu'une vérité prise dans le savoir a des conséquences qui la mettent à mal.

Je vous ai invité, la dernière fois, à réfléchir un instant, pendant une semaine, sur ce que ça donne d'admettre que tout ce qui confirme une proposition, confirme tout ce qui se déduit, s'ensuit de cette proposition, confirme tout ce qui est conséquence de cette proposition. Ça a l'air innocent. On ne voit pas, à l'examiner tout simplement, où se cacherait le loup, où se cacherait ici ce qui pourrait nous faire trébucher. Mais considérons simplement la proposition S_1, le *statement* S_1. Vous vous rappelez peut-être des règles d'inférence que nous avons évoquées la dernière fois et qui font qu'on peut déduire, d'une conjonction de propositions, une des proposition conjointe. Nous avons donc notre proposition S_1. Introduisons une proposition quelconque S_2. Nous pouvons dire que la conjonction $S_1 \wedge S_2$ implique S_1, puisque selon les règles de la conjonction et de l'inférence, une proposition combinée, qui a deux propositions comme parties, comme composantes, autorise à dire qu'une des composantes est sa conséquence:

$$\mathbf{S_1 \wedge S_2 \supset S_1}$$

Au fond, le principe que nous avons admis sans penser plus avant, c'est que, dès lors que S_1 est une conséquence de la conjonction précédente, S_1 confirme la conjonction $S_1 \wedge S_2$. Nous allons écrire la confirmation avec un signe qui n'est pas d'usage et qui est le C à l'endroit :

$$\mathbf{S_1 \subset S_1 \wedge S_2}$$

Maintenant nous pouvons aussi bien opérer cette inférence avec S_2, c'est-à-dire qu'il est aussi vrai de dire que la conjonction S_1-S_2 – S_2 étant n'importe quelle proposition – implique S_2 :

$$\mathbf{S_1 \wedge S_2 \supset S_2}$$

Et donc, nous pouvons dire de même que S_2 confirme la conjonction S_1-S_2 :

$$\mathbf{S_2 \subset S_1 \wedge S_2}$$

Or, si nous admettons notre principe innocent que tout ce qui confirme une proposition confirme tout ce qui est conséquence de cette proposition, nous pouvons nous rappeler que comme conséquence de la proposition S_1- S_2, il y a S_1. Donc si S_2 confirme cette conjonction, il est exact d'écrire :

$$\mathbf{S_2 \subset S_1}$$

Ça va ? Pas trop mal à la tête ? J'aimerais pouvoir l'écrire plus gros, de façon que si votre compréhension est un petit peu en retard, vous puissiez relire cette chaîne imparable. Mais enfin, je ne crois pas que, à ce niveau-là, on puisse surprendre.

Alors, la conséquence de tout ça ? La déduction finale c'est que S_2 confirme S_1. C'est paradoxal dans la mesure où S_2 c'est n'importe quelle proposition. Autrement dit, si on admet le principe innocent que je vous ai mentionné la fois dernière et qui est que tout ce qui confirme une proposition, confirme tout ce qui se déduit de cette proposition, on arrive, en deux temps trois mouvements, à la conclusion que donc toute proposition confirme toutes les propositions. En deux temps trois mouvements ! De nouveau, avec cette réflexion, cette fois-ci sur le concept de confirmation, qui est une forme disons modernisée de la logique de l'induction, on arrive à une conclusion paradoxale qui n'est pas sans rapport avec ce que nous donnait *tonk* dans le domaine de la déduction, à savoir une confirmation de tout par n'importe quoi.

Tout ça, ces phénomènes que je vous ai amenés à titre de curiosité, ils indiquent ce qui hante ce maniement logique du signifiant. Il est hanté par le surgissement de ces

phénomènes d'inconsistance. Et il faut ensuite, pour arriver à y parer, des spécifications extrêmement complexes. Il y a un contraste évident entre la rapidité avec laquelle on arrive à ces résultats paradoxaux, et puis la longueur, et le caractère spécieux à l'occasion, des travaux de rafistolage. Entre l'énoncé du paradoxe, qui est très bref dans tel article, et puis les travaux de raccommodage, on a des kilomètres de considérations dont, il faut bien le dire, on se souvient assez peu. Je veux dire que Hempel est resté célèbre par son paradoxe des corbeaux et que personne ne s'occupe de la solution hempélienne du paradoxe. Ce qui s'inscrit dans la mémoire même de l'érudit, c'est le paradoxe lui-même - le paradoxe qu'un autre de ces logiciens auquel je viendrai tout à l'heure, Monsieur Goodman, appelait « l'infâme paradoxe des corbeaux » - « *infamous paradoxe of the raven* ».

Je passe sur ce qu'il faut pour rafistoler les choses. Évidemment, il faut réussir à exclure les conjonctions hétérogènes. Il faut qu'on ne puisse pas, dans notre opération, mettre en jeu la conjonction S_1 S_2. Faut prohiber le mariage. C'est qu'on n'a pas le droit, quand on est S_1, d'aller se conjoindre avec n'importe quel S_2. Il faut que ce soit des propositions qui ont un certain statut logique à montrer, et pas n'importe quelle proposition qui passe comme ça dans la rue, si je puis dire. Autrement dit, il faut des règles de mariage, des structures élémentaires de la parenté extrêmement évoluées entre propositions. Il faut donc proscrire les conjonctions hétérogènes et aussi proscrire leur confirmation par une des composantes de ces conjonctions.

Je me suis demandé pourquoi Hempel avait choisi le corbeau, le mot anglais de corbeau. En anglais, c'est quand même *raven*, le corbeau. On peut imaginer, bien qu'il ne le dise pas, que le choix, non pas tellement de cet animal, mais de ce mot de *raven*, n'est peut-être pas sans rapport avec ce que veut dire le verbe *to rave*. En anglais, ça veut dire être en délire. Si on a comme ça les corbeaux dans l'histoire de la logique, c'est peut-être comme signifiant d'un certain délire.

Il faut quand même que je vous fasse profiter de ma lecture de Hempel. Ça a quand même l'avantage de bien décomposer ce qui entre dans cet infâme paradoxe des corbeaux. La réflexion de Hempel, elle part de quoi ? Au fond, de ce que c'est qu'une proposition empirique, c'est-à-dire qui concerne l'expérience, par rapport aux propositions logiques ou mathématiques qui n'y feraient pas appel – supposition qui n'est évidemment pas tout à fait, me semble-t-il, assentie par Wittgenstein –, et aussi par rapport aux propositions dites métaphysiques, pour lesquelles Hempel, dans la tradition du logico-positivisme, émet les plus grandes réserves.

Qu'est-ce qui caractérise les propositions empiriques ? Il faut bien dire qu'il n'est pas facile de nier que les propositions, les jugements, les *statements* psychanalytiques sont de cet ordre. Il n'y a vraiment que Lacan pour avoir essayé, pour une certaine part du savoir analytique, de le rendre simili logique, simili mathématique, c'est-à-dire essayer d'extraire de ce savoir une zone où l'on pourrait faire comme si c'était d'ordre logique. Évidemment, le mathème n'y suffit pas, parce que *tonk* est, à ce moment-là, parfaitement valide, et puis aussi la proposition *truc*. Il ne suffit pas d'écrire en mathèmes pour faire des mathématiques. Il y a un peu plus d'exigences concernant la démonstration. Il ne suffit pas même d'engendrer un certain nombre de dispositions littérales à partir d'une première configuration pour qu'on soit *ipso facto* dans le domaine mathématique. Mais enfin, on voit, chez Lacan, cette traction exercée sur le savoir psychanalytique, non pas simplement pour sélectionner certains énoncés, mais bien pour les établir ailleurs, les établir sur une logique du signifiant. En clinique, Lacan se contentait de dire que c'était pour l'hystérie qu'il avait réussi à écrire à proprement parler un mathème.

Ce qui caractérise donc les propositions empiriques c'est, disons, la notion de test, à savoir qu'on peut, qu'on doit tester leur valeur de vérité en confrontant ces propositions avec ce qu'on trouve dans l'expérience. Pour 2 et 2 égale 4, on ne fait pas comme ça. On ne dit pas que j'ai vérifié que 2 + 2 = 4 en comptant plusieurs fois deux objets que j'ai mis avec deux objets pour constater que j'arrivais à 4. Il ne faut pas croire que l'addition c'est impeccable. L'addition est hautement suspecte à des raisonnements de la filiation Hempel, Prior, etc. Nous allons y venir tout à l'heure. Donc, tout repose sur comment définir ce qu'on trouve dans l'expérience et qui sert à tester.

Vous savez que cette notion-là est ce qui nourrit actuellement toute une littérature

anglo-saxonne sur la psychanalyse, à savoir : testons les propositions psychanalytiques. Proposition psychanalytique : le rêve est la réalisation d'un désir. Voyons si le test des rêves répond à ça. 25% oui, 75% non, par exemple. Monsieur Adolph Grumbaum, qui pendant longtemps est resté assez ignoré comme philosophe épistémologue de la physique, crache, depuis qu'il est devenu épistémologue de la psychanalyse, tous les cinq ans un ouvrage où il continue de tester la psychanalyse, à l'émerveillement de la *New York Revue of Books*, fleuron de l'intelligentsia américaine. L'éditeur de cette revue, quand je l'avais rencontré, en poussant la porte de ce journal pour m'abonner, j'avais bavardé très simplement avec lui. Je lui avais parlé de Lacan et il m'avait dit : « Connaissez-vous Grumbaum ? » Et donc j'avais vu que c'était paru et, depuis lors, j'ai lu Grumbaum, Grumbaum I, Grumbaum II, et j'aurai peut-être l'occasion de vous en parler. Il prend très au sérieux, et il est pris très au sérieux dans son entreprise, de tester les propositions psychanalytiques.

Alors, évidemment, pour ce qu'on trouve dans l'expérience, il faut encore qu'il y ait des expérimentations appropriées, et puis il faut, comme le dit Hempel, des observations bien centrées sur la question. Et justement, ce qu'il découvre, au premier pas de sa recherche sur comment est-ce que les test peuvent confirmer des propositions empiriques, c'est que le paradoxe montre qu'on n'est pas très loin de pouvoir dire que n'importe quoi confirme n'importe quoi. Cette testabilité, évidemment, n'est pas toujours réalisable, mais il faut au moins qu'on définisse, qu'on décrive le genre de données qui pourraient confirmer ou infirmer telle proposition.

À cet égard, il est déjà certainement dans la même problématique que celle, si amusante, de Popper sur la vérification et la falsification. Vous vous rappelez ce qui avait retenu l'attention de Lacan en passant, à savoir cette proposition de Popper comme quoi la psychanalyse était infalsifiable et que c'était là sa faiblesse. Ça relève de la même idée qu'on ne peut pas, en psychanalyse, décrire quelles sont les données de l'expérience qu'ils falsifieraient une proposition psychanalytique. En effet, le rêve est la réalisation d'un désir, ce n'est pas facile à tester, et il est certainement, malgré tous les efforts de Monsieur Grumbaum, bien difficile de définir quelles sont les données qui pourraient être un contre-exemple. Un contre-exemple, c'est-à-dire une conséquence néfaste, c'est-à-dire le contre-exemple de l'opération *truc* dans les fractions.

Hempel, il est déjà un pas en avant sur Popper. Il dit qu'il ne faut pas tellement parler en termes de vérification et de falsification, mais en termes de confirmation et d'infirmation - ce qui est quand même d'un degré plus faible et susceptible d'une autre logique que purement et simplement celle de la falsification et de la vérification qui valent dans le domaine mathématique. Il essaye donc une théorie, une logique de la confirmation.

Ça demande d'abord de définir, comme il le note, le concept dit en anglais d'*evidence*. Ce n'est pas si facile de traduire. On traduit généralement par preuve car ce n'est pas évidence, bien sûr. C'est un certain type de preuve que l'*evidence*. C'est ce qui fait preuve, ce qu'on peut montrer et qui fait preuve, c'est-à-dire des données en quelque sorte sensibles, susceptibles de faire preuve dans un certain champ. On pourrait traduire par le concept de données pertinentes. Quelles sont les données pertinentes qui permettent de dire, d'une proposition empirique, c'est comme ça ou c'est pas comme ça, ou même c'est plutôt comme ça, ça a plus de chance d'être comme ça que d'être autrement ? Évidemment, la pertinence des données en jeu dépend et est déterminée par la proposition qu'on entend tester à titre d'hypothèse.

Ce que Hempel rencontre au premier pas de sa recherche, c'est bien une resucée de la difficulté isolée par Hume, que nous retrouvons à tous les coins et pour laquelle Lacan a une solution sensationnelle. Cette resucée, elle consiste à s'interroger, à mettre en question la possibilité de passer de la constatation de quelques cas, qu'on observe et dont on peut dire que c'est comme ça, à la considération de tous. Hempel dit que, en tous les cas, il y a des difficultés proprement logiques à passer en toute sécurité de quelques-uns à tous. Il faut prendre là au sérieux ce qui est au fond le résultat de sa recherche, à savoir que si on considère comment on s'y prend dans la science, dans les sciences exactes, dans les sciences expérimentales exactes, dans la science physique, on n'arrive pas à définir les règles de l'induction. On n'arrive pas, comme il dit, à définir les canons de la découverte scientifique, les règles canoniques de la découverte scientifique. Donc,

sa recherche, c'est à la fois maintenir l'idée qu'il y a une logique de la science - l'expression se rencontre dans son texte -, mais que des difficultés proprement logiques inhibent la formulation de règles de l'induction et donc les canons de la découverte scientifique.

C'est, aussi bien, ce qu'on n'a pas cessé de constater depuis lors, depuis 1945, à savoir qu'on n'arrive pas, malgré tous les efforts, à écrire une logique purement formelle de l'induction, qu'il y a là un élément qu'on peut dire non syntaxique qui entre en jeu. Au fond, c'est leur façon de découvrir – c'est comme ça que je le traduis en court-circuit – que, dans cet ordre des choses, c'est-à-dire dans le rapport à l'expérience, pas tout est signifiant, et que par le moyen de ces artifices de syntaxe, en étant seulement au niveau de la syntaxe, on est par exemple impuissant à déterminer l'activité scientifique et son type de résultats, ses procédés. On n'arrive pas à savoir exactement pourquoi, dans certains cas, on peut généraliser à partir de quelques exemples, d'un certain nombre d'exemples, et pourquoi, dans d'autres cas, ça ne sert à rien, ça ne marche pas, ça ne fonctionne pas.

L'idée de Hempel, c'est qu'il faut étudier très sérieusement ce que veut dire « confirme ». Qu'est-ce que veut dire que S_1 confirme ou infirme S_2 ? Il consacre un certain nombre de pages, que je vous passe, pour exclure la considération statistique. Il y a tout un effort – qui a continué après Hempel, bien sûr, et qui a commencé avant avec Karnap – pour donner un sens statistique à l'idée de confirmation. Quelque chose qui serait confirmé de telle et telle façon, pendant tant et tant de fois, permettrait de généraliser. Hempel exclut la considération quantitative, statistique, pour essayer une analyse non quantitative de la relation de confirmation. Une analyse non quantitative mais pas pour autant psychologique. Il appartient à cette grande tradition, commencée avec Frege, qui maintient l'autonomie de la dimension logique par rapport à la dimension psychologique. Dire qu'on ne va pas faire du quantitatif, ça ne nous oblige pas à dire que bon, ça se sent. Quand on a le droit de généraliser, ça serait au flair. C'est le sentiment du plausible. Donc, Hempel se glisse entre ce qui serait une analyse psychologique de ce qui fait croire quelque chose à partir d'un certain nombre d'exemples, et l'analyse quantitative et statistique. Il trace son chemin entre la psychologie et la statistique et c'est là qu'il va tomber sur son paradoxe des corbeaux.

Ce qu'on ne reproduit pas souvent - je ne l'ai pas trouvé -, ce sont les pas précis par lesquels il y arrive. Au fond, son point de départ, c'est une définition du probable de la confirmation, donnée par un logico-positiviste français qui s'appelle Jean Nicod et dont on connaît un livre sur les fondements de la géométrie, si je me souviens bien. Je l'ai lu il y a bien longtemps. Hempel le prend comme point de départ de sa réflexion et c'est vraiment difficile d'être plus simple, c'est-à-dire que là l'effet de conséquence surprenante est aussi bien présent.

Voilà la réflexion de Nicod : à quelles conditions, dans l'ordre empirique, dans l'ordre de ce qui s'observe, peut-on dire que A implique B ? Et dans quelle mesure des faits peuvent affecter la probabilité de la vérité de cette proposition empirique ? Si quand on observe A, on constate la présence de B, on peut dire que le cas est favorable, et que donc, ça vaut comme un élément de confirmation, un point de confirmation de « A implique B ». Par contre, si on observe A et qu'il n'y a pas B, on peut dire que c'est un cas défavorable qui invalide la proposition de départ. C'est la façon la plus simple de considérer que des vérités particulières observées ont une influence sur la probabilité de propriétés et de propositions universelles. Si on veut dire en tous les cas que A implique B, la présence ou l'absence de B a une incidence sur la probabilité de la proposition universelle. Autrement dit, pour la proposition universelle, qu'on peut écrire $\forall x.Px \supset Qx$, les cas confirmants sont ceux qui satisfont à la fois l'antécédent et le conséquent. Hempel propose d'appeler ça le critère de Nicod. On considère qu'il y a confirmation lorsque le cas qui se présente dans l'expérience satisfait à la fois l'antécédent et le conséquent.

C'est par ce biais qu'il introduit une première difficulté qui au fond est très fine. C'est à propos de deux propositions que nous pouvons écrire en reprenant les propositions S_1 et S_2 :

$S_1 : \forall x . C x \supset N x$

« pour tout *x*, *x* est un corbeau « implique » *x* est noir »

$S_2 : \forall x . \overline{N x} \supset \overline{C x}$

« pour tout *x*, *x* est non noir « implique » C est non corbeau »

Voilà deux propositions de type universel qui lient « être un corbeau » et « être noir ». On peut dire, premièrement, que ces deux propositions sont logiquement équivalentes. Elles ont, en fait, le même contenu logique, tout en ayant des formulations différentes. Alors, quels sont les cas qui peuvent se présenter ? On va mettre ça sous la forme d'un petit tableau, avec une rangée pour le corbeau, une rangée pour le noir, et quatre cas possibles : *a*, *b*, *c*, *d*.

	a	**b**	**c**	**d**
C	**+**	**+**	**-**	**-**
N	**+**	**-**	**+**	**-**

Le premier cas, c'est là où la propriété corbeau et la propriété noir sont satisfaites. Le deuxièmes cas, ou l'objet *b*, c'est l'objet corbeau non noir. L'objet *c* c'est le non-corbeau noir, et l'objet *d* c'est le non-corbeau non noir. Alors, ces différentes sortes d'objet, quelles sont leurs fonctions, comment peuvent-ils jouer, selon le critère de Nicod, par rapport aux deux propositions S_1 et S_2 ?

Si vous rencontrez l'objet *a*, c'est-à-dire le corbeau noir, vous pouvez dire qu'il confirme S_1. Mais par rapport à S_2, qui est l'implication du non-noir et du non-corbeau, on pourrait dire qu'il est neutre. Il n'est pas directement une confirmation de S_2. Par contre, l'objet *b*, lui, on peut dire qu'il invalide S_1 et S_2. Petit *c*, c'est-à-dire le non-corbeau noir, on peut dire qu'il est neutre, tandis que le petit *d*, symétriquement inverse à petit *a*, confirme S_2 et est neutre quant à S_1.

La difficulté, quand on considère le critère de Nicod avec ses quatre instances, c'est, bien que ces deux propositions S_1 et S_2 soient logiquement équivalentes, que l'on a, selon leur formulation, un type d'effet paradoxal qui est que l'objet *a* valide l'une et est neutre par rapport à l'autre, et que l'objet *d* valide l'autre mais pas S_1. Autrement dit, le même contenu logique mais avec deux formulations différentes se traduit par une testabilité écartée entre les deux propositions.

L'idée de Hempel c'est qu'il est désirable que la confirmation soit indépendante de la formulation de l'hypothèse. Donc, le critère de Nicod, à cet égard, paraît insuffisant et il faut ajouter une condition d'équivalence, c'est-à-dire admettre que ce qui confirme ou invalide l'une des deux propositions équivalentes, confirme ou invalide l'autre. Il faut poser que si ces deux propositions sont logiquement équivalentes, alors tout ce qui confirme l'une confirme l'autre, et le contraire. Il ne faut pas que ce soit dépendant du type de formulation, et c'est là que surgit le paradoxe du corbeau. Ce qui est clair, c'est que ça a surgi de l'union du critère de Nicod et de la condition d'équivalence. Si on unie le critère et la condition, si on ajoute la condition d'équivalence – et on l'ajoute pour les meilleures raisons du monde, pour que la testabilité ne dépende pas de la façon dont on formule l'hypothèse –, alors ça donne que tout objet non noir et non-corbeau confirme que tous les corbeaux sont noirs. Le paradoxe, celui que j'évoquais en court-circuit la dernière fois, à savoir que, d'être blanche, cette feuille confirme que tous les corbeaux sont noirs, il naît de l'union de ce critère et de cette condition. C'est ça la naissance de l'infâme paradoxe de Hempel. Il naît d'adjointer deux thèses qui, chacune de leur côté, ont l'air parfaitement innocentes et même nécessaires : le critère de Nicod et la condition d'équivalence.

On peut même donner – et c'est même pour ça que Hempel les met au pluriel – une expansion à ces paradoxes de la confirmation, si on formule la proposition S_3, équivalente logiquement à S_1, à savoir que pour tout *x*, la conjonction « Cx et non Cx » implique « non Cx et Nx ». Le résultat, pour aller vite - et c'est une autre façon de

formuler cette proposition équivalente à S_1 -, c'est que tout ce qui est ou n'est pas corbeau est ou corbeau ou noir. Ce qui veut dire encore que c'est une proposition confirmée par tout objet non-corbeau ou par évidemment un corbeau noir. Autrement dit, l'expansion du paradoxe va jusqu'à permettre de dire que tout non-corbeau, tout ce qui n'est pas corbeau dans le monde, confirme que tous les corbeaux sont noirs. Autrement dit, nous retrouvons pas ce biais la notion de l'omni-confirmation, c'est-à-dire que la proposition que nous avons mise en jeu, « tous les corbeaux sont noirs », est confirmée par, bien sûr, les corbeaux noirs que nous pouvons rencontrer, mais aussi par tout objet non-corbeaux. Voilà ce que donne la logique de la confirmation quand elle essaye de s'approprier le processus même de l'induction. Le reste de l'article de Hempel, qui est très intéressant, c'est des façons de raccommoder ça. Pour produire ça, il lui faut dix pages, pour raccommoder ça, il lui en faut quarante ou cinquante, et on peut bien dire que sa façon de raccommoder n'est pas très conclusive.

Je vais encore vous donner un peu plus mal à la tête si je vous amène maintenant un paradoxe supplémentaire. Je saute donc à un autre paradoxe dû à un ami de Hempel. Ils viennent, en effet, comme ça en série. C'est quelque chose qui est aussi célèbre que le paradoxe infâme des corbeaux et qui est dû à Nelson Goodman. C'est une des références aujourd'hui classique de la réflexion logique. Nelson Goodman a dialogué avec Hempel à propos de ces corbeaux. Hempel, d'ailleurs, le signale. Tout ça, ça vient des années 46-51, et ça a eu le temps de devenir classique. Nelson Goodman amène quelque chose qui est un petit joyaux, que tout étudiant de philosophie de la logique anglo-saxonne connaît, et qu'il appelle la nouvelle énigme de l'induction. Là aussi, c'est par l'énigme que c'est intéressant, les solutions remplissant des kilomètres de bibliothèque.

Pourquoi est-ce qu'il appelle ça la nouvelle énigme ? J'ai les meilleures raisons pour supposer que c'est parce que c'est aussi une nouvelle édition de la difficulté humienne de conclure du passé au futur. Le problème de Hume, c'est que rien de ce qui a eu lieu ne garantit une relation causale dans l'avenir. L'énigme de Goodman, c'est, si l'on veut, une forme renouvelée de Hume, à partir des difficultés de la confirmation.

Venons à l'hypothèse I de Goodman : toutes les émeraudes sont vertes. Les émeraudes, en effet, sont vertes. Je le dis en passant pour ceux qui ne connaissent pas cette pierre. Si nous faisons cette proposition, comment allons-nous la tester ? Nous allons chez un bijoutier, plutôt un bijoutier brésilien puisqu'il y a beaucoup d'émeraudes au Brésil, et puis nous observons les émeraudes. On peut être deux pour faire ça. Un regarde l'émeraude, dit qu'elle est verte, et l'autre note ça sur son cahier. Et puis, on revient et on rend compte de l'expérience, de l'observation. Qu'est-ce qu'on peut dire pour être tout à fait exact ? - aussi exact que Otto. Vous connaissez, dans le protocole du logico-positivisme, les phrases célèbres du personnage impeccable qui fait les observations et qui s'appelle Otto. L'impeccable observateur, c'était Otto. D'ailleurs, il y a quelqu'un du milieu analytique qui, quand j'avais parlé de ça il y a longtemps, m'avait dit l'avoir connu. Mais enfin, peu importe, c'est Otto. Donc, Otto et son camarade viennent vous informer du résultat de leur observation. Pour être tout à fait exact, il faut donc dire : toutes les émeraudes que nous avons observées entre 13 heures et 18 heures sont vertes. Nous avons observé que l'émeraude *a* était verte, que l'émeraude *b* était verte, l'émeraude *c* et l'émeraude *d* aussi. Voilà autant de cas qui confirme notre hypothèse que toutes les émeraudes sont vertes. Nous n'avons pas trouvé un seul contre-exemple à ça. L'hypothèse comme quoi toutes les émeraudes sont vertes est donc hautement probable. Rien n'empêche que vous recommenciez le lendemain, etc. Mais enfin, il faut les finir un jour, vos observations ! Pourquoi faut-il finir un jour ? Parce qu'il y a évidemment une propriété de finitude dans tout ça. Si le bon Dieu étudiait les émeraudes, pour voir si elles sont toutes vertes, on pourrait considérer les choses autrement, mais enfin, si vous le rapportez à vous, il faudrait quand même que ça soit à un moment donné, et c'est ça la difficulté. On verra plus tard ce qu'on fait avec le bon Dieu qui étudie les émeraudes.

Nous avons donc une forte probabilité pour que toutes les émeraudes soient vertes. Goodman nous dit qu'on est bien d'accord, que c'est comme ça que nous avons confirmé hautement la probabilité du caractère vert des émeraudes. Puis il dit : introduisons maintenant un prédicat qui n'est pas habituel et qui est le *vleu*. En anglais, c'est fait de *green* et *blue*, et ça donne *grue*. On l'a traduit en français par *vleu*. Donc, nous avons le prédicat *vleu*, et essayons de faire, dit-il, des petites confirmations de ce

vleu. Voilà la définition du prédicat *vleu* : *vleu* s'applique - ce n'est pas les mêmes règles que pour *vert* - à tous les objets observés avant le temps T s'ils sont verts. Donc, tout ce que vous avez observé jusqu'à une heure donnée et qui est vert, vous pouvez en dire que c'est *vleu*. Et puis, ça s'applique aux autres objets s'ils sont bleus. Voilà ce qui permet de dire que quelque chose est *vleu*.

Eh bien, ce petit prédicat, une fois que vous l'introduisez, vous pouvez dire que toutes vos observations des émeraudes confirment absolument que toutes les émeraudes observées sont *vleu*, puisque vous avez fait vos observations jusqu'à un certain temps - on avait dit jusqu'à 18 heures - et que *vleu* s'applique justement à tous les objets verts jusqu'à 18 heures. Donc, si vous appliquez le prédicat *vleu* et si vous le maniez de la bonne façon, tous les faits que vous alléguez pour montrer que toutes les émeraudes sont vertes, confirment également que toutes les émeraudes sont *vleu*es. Exactement de la même façon ! Vous allez dire : quelle folie ! Oui, mais Goodman n'est pas fou. Simplement, si on prend au sérieux le rapport entre la proposition générale qu'on a mise à tester et ce qu'on apporte comme *evidence*, comme fait à l'appui, eh bien, les faits à l'appui, que vous pouviez alléguer pour montrer la haute probabilité que toutes les émeraudes sont vertes, confirment également la haute probabilité que toutes les émeraudes sont *vleues*. Et pourtant nous savons bien que toutes les émeraudes sont vertes et ne sont pas *vleues*. Donc, où est-ce que ça ne va pas ? Voilà le paradoxe, l'énigme infâme de Goodman. Les mêmes observations confirment deux propositions différentes. Elles confirment un prédicat quand même honorable comme *vert*, et puis un bandit de grands chemins comme *vleu*.

Bien sûr, nous savons que si, à partir de ces faits-là, vous dites que toutes les émeraudes sont vertes, vous avez une chance de ne pas vous tromper pour l'avenir, et que si vous dites que toutes les émeraudes sont *vleues*, ça ne marchera sans doute pas très bien après le temps T. Personne n'en doute. Mais comment le savoir *avant* ? Comment le savoir avant alors qu'on teste toujours un nombre fini d'observations ? Évidemment, on peut chercher une solution en disant qu'il y a des bons prédicats et des mauvais. *Vert*, ça se tient très bien. On peut l'inviter dans la logique de la science. Mais *vleu* est un vaurien, il pue, et vraiment on ne l'invitera pas en bonne compagnie. Seulement, c'est très difficile de savoir qui est bien et qui ne l'est pas. C'est très difficile de faire le tri. Je pourrai appeler ça, dans la même veine, le paradoxe de Queneau, quand il montrait que c'était très difficile de faire la différence entre un philosophe et un voyou, et qu'à considérer la vie d'un certain nombre de philosophes, le philosophe paraissait à peu près impossible à distinguer du voyou. Donc, *vleu*, comment le distinguer de *vert* ?

Évidemment, Karnap, scandalisé, est arrivé pour essayer d'exclure les *vleu*. Il avait déjà montré que Heidegger était un imbécile, qu'il parlait pour ne rien dire, il n'allait pas laisser *vleu* s'installer dans la réflexion logique, et donc il a mis en évidence que peut-être il ne faut admettre que des prédicats seulement qualitatifs et qui ne sont pas, comme il disait, positionnels. L'élément temporel qu'il y a dans *vleu* prête évidemment à discussion. À quoi Goodman répond que toute cette argumentation tient bien si vous partez des prédicats *vert* et *bleu* et qu'à ce moment-là *vleu* a l'air d'un dérivé. Mais que se passe-t-il si je pars de *vleu* et que j'essaye de déterminer *vert* et *bleu* à partir de mon *vleu* ? Enfin, il l'a rendu chèvre, Karnap. En effet, le problème est bien celui de la régularité d'observation. Pourquoi est-ce que la régularité de l'observation, qui confirme *vert*, ouvre bien à une prédiction valable de cas futurs, et que la régularité, aussi forte et constatée, qui confirme *vleu*, éprouve par contre quelques difficultés à prédire des cas futurs ?

Ce petit raisonnement rigolo, à la portée de tout le monde, a quand même permis à Goodman de définir un prédicat de prédicat qui est le projectible, c'est-à-dire de poser la question de savoir quels sont les prédicats qui sont projectibles dans l'avenir, qui peuvent être projetés dans l'avenir, et les prédicats qui sont non projectibles. Après une longue enquête, il appert qu'il est très difficile de le faire *a priori* et qu'il est tout à fait impossible de le faire seulement à partir de la syntaxe, seulement à partir de l'articulation sans sens des signifiants, seulement à partir du mathème. La syntaxe ne permet pas de faire la différence entre les prédicats projectibles et non projectibles. En effet, si on constate qu'une émeraude est verte, on peut dire que ça accroît la probabilité que toutes les émeraudes soient vertes, mais, par contre, et c'est l'exemple de Goodman, si on

rencontre dans une pièce quelqu'un qui est un cadet de la famille, ça n'accroît pas la probabilité que tous les autres hommes dans la même pièce soient des cadets de la famille. Autrement dit, qu'est-ce qui fait qu'il y ait des prédicats projectibles, utilisables ou non de façon inductive ?

Disons, en court-circuit, que Lacan a une solution très simple à ça. C'est de considérer que même si on ne peut pas apporter le moindre contre-exemple, ça ne permet pas de dire *tous*. Ce qu'il a appelé ses formules de la sexuation féminine, c'est ça. Même si vous ne pouvez apporter aucun contre-exemple, faites bien attention avant de dire *tous.* Évidemment, nous, nous manions souvent des prédicats d'une façon un peu aventureuse, sans tout à fait mesurer à quoi ça nous engage. Par exemple, pour revenir sur terre, si je puis dire, sur notre petite terre, il y a le prédicat « Analyste de l'École », qui n'est peut-être pas sans rapport avec *vleu*. D'ailleurs ça se dit AE. Ça se prononce presque de la même façon. L'AE, ce n'est pas simplement une question de sélection, une question de sélection à partir de la conclusion, alors qu'on a vu comment la conclusion était déjà quelque chose de douteux et de difficile. Il y a un élément de prédiction aussi dans le fait de reconnaître le prédicat AE – un élément de prédiction et une prédiction qu'on fait à partir de faits réunis jusqu'au temps T. Rien ne garanti qu'après, l'AE ne devient pas *bleu.* Rien ne le prouve.

Une petite malice de ma part était qu'à un moment je proposais qu'on réfléchisse sur des paradoxes que présente la passe, cette procédure qui permet soi-disant de délivrer le prédicat AE. Comme la grande chose c'est quand même de savoir si c'est authentique ou pas, on voit bien que ça pouvait très bien se faire sous le titre « La passe, fait ou fiction ? » Je dois dire que ce titre tout à fait compréhensible était quand même une référence voilée – enfin, voilée... disons une référence patente à l'ouvrage de Goodman, celui où il expose sa nouvelle énigme de l'induction, et qui s'appelle *Fact, Fiction, and Forecast - Fait, fiction et prédiction.* C'est plus joli en anglais puisqu'il y a l'allitération du *f*. Ces petits paradoxes trouvent en effet à s'investir dans ce à quoi nous avons affaire. Ce n'est pas du tout évident que le prédicat AE soit mieux formé que le prédicat *vleu*. C'est d'ailleurs un prédicat très composite. On peut dire que *vert* c'est *vert*. Il y a une chanson comme ça. *Vert* c'est *vert* mais est-ce que *vleu* c'est *vleu* ? C'est composite, tel qu'on le présente.

Le prédicat AE, lui aussi, définit une espèce très composite. En effet, qu'est-ce qu'on entend par là ? On entend d'abord par là un analysant complet, si je puis dire, c'est-à-dire l'analysant analysé, celui qui a fini, qui a son compte avec la psychanalyse. Mais, de toute façon, il faut bien dire que ce n'est jamais qu'une évaluation du passé. Ca n'est jamais que la supposition qu'il n'aura plus affaire avec l'analyse en tant qu'analysant - ce qui, après tout, est ouvert à révision future. C'est valable au temps T, pas à T+1. Étant donné, à l'occasion, le traumatisme que ça fait d'être nommé *vleu*, enfin AE, ça peut justement conduire à réviser, par exemple, cette partie du prédicat. En plus, analysant analysé, c'est encore ouvert à beaucoup d'appréciations. Est-ce par traversée du fantasme ? Est-ce par identification au symptôme ? Est-ce par une troisième voie inaperçue ? Il n'est pas évident du tout que ce prédicat soit univoque. Donc, nous avons un problème sur l'évaluation du passé. Et aussi un problème sur l'évaluation du présent, puisque c'est aussi supposer quelqu'un qui apprend du nouveau, en particulier à ses juges. Et, au fond, ce nouveau, il peut être extrêmement variable selon les juges. Il faut encore supposer que les juges sont capables de reconnaître du nouveau de l'ancien. C'est une formulation pour laquelle nous aurions besoin d'un Hempel afin de nous montrer tout ce que ça a de difficile à admettre. Et puis enfin, il y a un problème sur l'évaluation du futur, c'est-à-dire qu'on suppose aussi que le sujet, qui mérite ce prédicat, peut enseigner, faire progresser la psychanalyse, se faire responsable de son École et de tas d'autres choses, et cela, au fond, c'est de l'ordre de l'induction, c'est de l'ordre de la prédiction. Rien n'assure *a priori* que les trois qualités que j'ai énumérées sur le passé, le présent et le futur, soient compatibles entre elles et aillent toujours ensemble. Donc, la validité et l'usage de ce prédicat AE ouvrent évidemment à des questions.

Si je voulais utiliser certains des termes que j'ai présentés cette fois, on pourrait dire que le plus important serait qu'il y ait eu, pour un sujet, une conséquence surprenante, pour mériter le prédicat AE, une conséquence surprenante de ce type-là. Donc un sujet qui puisse dire : oui, il y a eu, il y a du nouveau, il y a eu quelque chose qui

n'a pas ressemblé au passé, et donc quelque chose qui a fait trou dans la trame du temps, et donc, à proprement parler, un événement, c'est-à-dire ce qui comporte toujours quelque chose d'incroyable. Au fond, notre ami Hempel, ce qu'il essaye de trouver avec sa logique de la confirmation, on pourrait dire - peut-être le dit-il - que c'est les standards de la croyance rationnelle, les normes de la croyance rationnelle. On pourrait dire que ce qui mérite le prédicat AE, c'est un sujet qui élargit ces normes de la croyance rationnelle parce qu'il amène quelque chose d'incroyable. Ça fait douter – je l'ai déjà évoqué – qu'il ait amené une certitude, parce que si c'était simplement une certitude, on ne voit pas pourquoi elle aurait besoin d'être vérifiée. C'est, au contraire, le doute qui appelle la vérification. Donc, ici, il semble que ce qu'il faut mettre en valeur, c'est plutôt le récit, le récit d'une bonne histoire de quelque chose de pas croyable. C'est plutôt l'incroyable, en effet, qu'on raconte. C'est pas 2 + 2 = 4. On ne décroche quand même pas son téléphone pour dire : c'est incroyable, 2 + 2 = 4. Peut-être que dans un monde habité par la tonkingite, on décrocherait son téléphone quand finalement on tomberait sur l'arithmétique et ses règles : c'est pas croyable, il y a des opérations, je viens de les faire avec un copain, et on a trouvé la même chose ! Mais, dans le monde où nous sommes, 2 + 2 = 4, ce n'est pas l'incroyable. Autrement dit, l'authentique ne suffit pas. Il faut quelque chose qui soit de l'ordre de l'invraisemblable, et donc un récit pour forcer les normes de la croyance rationnelle. Pas quelque chose qui confirme le déjà su. Quelque chose, non pas qui confirme le déjà su - oui, oui, c'est exactement comme ça, le fantasme se traverse par la gauche, etc... -, non pas qui est de l'ordre du *me too*, comme on dit en anglais, du « moi aussi » - à moi aussi c'est arrivé -, puisque ça supposerait que le cartel est le juge et le maître-étalon, mais quelque chose qui soit, au contraire, de l'ordre du fait et donc qui s'ouvre.

Quand on allègue quelque chose qui est de l'ordre du fait, évidemment ça s'ouvre à ce que l'interlocuteur rétorque : tu rêves, ce sont des bobards. C'est justement quand on allègue quelque chose qui est de l'ordre du fait qu'on peut répondre que c'est de la fiction, ou encore dire "et après, et après", c'est-à-dire faire le blasé. Cependant, il y a quand même des récits de voyageurs qui arrivent à faire trou. Marco Polo revient et on dit "c'est ainsi". Évidemment, il s'y mêle un peu de roman. Marco Polo racontait, en effet, des histoires, mais n'empêche qu'il était allé là où personne n'était encore allé. Autrement dit, il faut bien qu'il y ait quelque chose de l'incroyable qui pousse à la passe. Évidemment, ça peut ressembler un peu à ce personnage des centons, là, qui lève les bras au ciel et qu'on appelle *lou ravi.* S'il y a l'innocent qui commence son analyse, on peut dire que c'est *lou ravi* qui la termine. De toute façon, il y a toujours quelque chose d'un peu incroyable dans ce qui vous arrive dans une analyse, sauf exception. Il y a toujours quelque élément au moins d'incroyable pour vous. Ca fait qu'on a toujours fait la passe, bien avant que Lacan se mette à la définir. On a toujours fait la passe par d'autres moyens dans l'histoire de la psychanalyse. L'idée de Lacan, c'était que ça c'était le moyen au fond le moins coûteux pour la psychanalyse et le plus profitable - le plus profitable pour la paix dans la psychanalyse, pour la paix des institutions, et aussi le plus profitable pour l'invention psychanalytique s'il y en a une.

Il y a aussi un postulat de Lacan. C'est la connexion de ce qu'il appelait à un moment la psychanalyse didactique, disons de la psychanalyse poussée à son terme logique, et de l'enseignement de la psychanalyse. C'est un postulat dont on peut dire qu'il attend toujours des exemples qui le confirment. C'est ce qu'il disait déjà, page 236 des *Écrits*, à savoir – je l'avais cité naguère – restaurer le *« statut identique de la psychanalyse didactique et de l'enseignement de la psychanalyse, dans leur ouverture scientifique ».* Prenons ça à la lettre : le statut identique. Psychanalyse poussée à son terme égale enseignement de la psychanalyse. Qu'est-ce qui pourrait, au fond, justifier ce postulat, qui est chaque fois à confirmer ? C'est que, certainement, si la passe concerne quelque chose qui crève la trame de l'expérience, du déjà connu, si la passe comporte l'événement incroyable, la conséquence surprenante, alors on comprend qu'elle pousse à enseigner, et que s'expliquer ce qui lui est arrivé est, pour un sujet, éventuellement le point de départ de son élaboration.

Alors, il faut amener un fait. Il faut amener un fait, et c'est très difficile de définir le fait. En plus, on a l'idée, grâce à ces petits paradoxes, que les faits peuvent confirmer ce qu'on veut. Et c'est pourquoi Lacan, dans cette veine-là, avait un principe qui permet de

respirer plutôt que d'être étouffé par tous ces paradoxes qui foisonnent – et d'ailleurs pas tellement par les paradoxes, qui sont plutôt rigolos et réveillant, que par leurs interminables réparations dans lesquelles ils lancent tous ces logiciens avec tout leur matériel pour réparer, les crics, les tournevis, les pinces, etc. Lacan, il simplifie ça en disant qu'il n'y a de fait que de dit. Et donc, vous n'allez jamais regarder l'émeraude verte purement et simplement.

Le fait est une espèce très délicate à manier. Par exemple, il y a une nouvelle espèce de fait, maintenant, aux États-unis. Il y a quelque chose qu'on appelle – c'est à peine importé en français – le factoïde. Le factoïde, ça a connu une petite évolution linguistique. Je tire ces renseignements de l'*International Herald Tribune* du 6 décembre. C'est quelque chose dont on qualifiait avant les fausses informations, se présentant comme factuelles. Par exemple, des statistiques fausses qu'on avance dans les journaux, etc. On appelait ça des factoïdes. Et puis, dans l'évolution de la langue, ça signifie quelque chose qui se présente comme un fait mais dont on n'est pas absolument sûr que c'en soit un. Ça serait joli ça : la passe est un factoïde. Et puis maintenant, c'est devenu - et il semble que ça va devenir de plus en plus, étant donné que *CNN* a cette rubrique dans ses informations – un bout d'information peu connu, plutôt trivial, mais intéressant, comme on a des choses intéressantes à la télévision, c'est-à-dire une petite statistique un peu surprenante, une petite surprise donnée comme un fait.

Il y a déjà une merveilleuse collection de factoïdes qui est donnée par Félix Fénéon. Je ne sais pas si vous connaissez les nouvelles en trois lignes de Félix Fénéon, qui sont des petits bijoux. Ca a en effet trois lignes et ça donne un fait - un fait bizarre. J'ai là le recueil de Félix Fénéon. Il faudrait le commenter en détail mais voilà une des nouvelles en trois lignes, un des factoïdes de Fénéon : *« Cassant la vitre du wagon, une pierre a crevé l'oeil à un voyageur. Train Bayonne-Toulouse. On stoppa. Plus personne ! »* Voilà un factoïde de Félix Fénéon. J'espérais avoir le temps de vous montrer, en reprenant la liste des factoïdes de cet auteur, que dans tous les cas il s'agit, il faut bien le dire, de l'émergence du sujet barré. Celui que je viens de vous lire, qu'est-ce qui fait que c'est un fait qu'on rapporte ? C'est finalement ce « on stoppa, plus personne ». Il n'y a pas de meilleure image du sujet... barré. Je pourrais démontrer, dans la suite des nouvelles en trois lignes de Félix Fénéon, toujours cet effet de boiterie, qu'il capture dans un petit énoncé bref, c'est-à-dire cet effet où l'on voit toujours qu'il n'y a rien qui ressemble autant à un rapport de cause à effet qu'un rapport du coq à l'âne. Par exemple, je prend au hasard encore : *« Parce qu'il préfère le drapeau blanc, Monsieur Loas, maire de Plouezec, en avait lacéré un de tricolore et on l'a révoqué. »*

Il faudrait ajouter à cette liste, le petit fait vrai de Stendhal. Vous savez que Stendhal, dans la lettre qu'il avait écrite à Balzac pour le remercier de son soutien à *La Chartreuse de Parme*, dit que *« le public qui se fait plus nombreux, moins mouton, veut un plus grand nombre de petits faits vrais »* - sur une passion, sur une situation de la vie, etc... Ce que Stendhal appelle les petits faits vrais fourmillent en effet dans ses récits, en particulier dans ses récits de voyage, dans *Les Mémoires d'un touriste*, dans *De l'amour*. Alors, j'en ai cueilli un qui me semble être l'*epitomé*, la fleur du petit fait vrai au sens de Stendhal, du factoïde stendhalien. Ça dit très bien, me semble-t-il, ce qu'est le fait, le problème que pose le fait, le rapport du fait et de la vérité. C'est presque une nouvelle en trois lignes. Il y a une seule phrase et c'est dans *De l'amour* : *« On connaît en France l'anecdote de Mademoiselle de Sommery, qui, surprise en flagrant délit par son amant, lui nie le fait, hardiment, et, comme l'autre se récrie : Ah ! je vois bien, lui dit-elle, que vous ne m'aimez plus, vous croyez plus ce que vous voyez que ce que je vous dis. »*

Au fond, on peut dire que tout est là, n'est-ce pas, dans ce rapport du fait et du dit. C'est précisément au moment où elle est cuite qu'elle veut être crue, si je puis dire. C'est bien l'exemple que le fait n'existe pas sans le dit, que le fait lui-même est une question d'amour. Et, au fond, qu'est-ce qu'elle demande ? Rien de plus qu'on la laisse parler assez longtemps pour retourner la situation.

Je n'ai pas le temps de le faire, j'avais apporté pour vous en donner une petite lecture distrayante ce petit chef d'œuvre de Courteline, qui met en scène ce petit fait vrai de Stendhal. Peut-être que vous le trouverez pendant vos vacances. Ça s'appelle *Boubouroche*. Boubouroche, où en effet, ce gentil Boubouroche, que tout le monde tape, et qu'on vient prévenir que sa femme, sa maîtresse, le trompe, rentre chez lui, et trouve

un cabinet secret où il y a un monsieur qui s'en va très vivement. Et la dernière scène, c'est comment il en vient à demander pardon à Adèle.

Les délais font que je suis obligé de vous donner rendez-vous pour la rentrée, je crois que c'est le 12 janvier, où peut-être je reprendrai un peu Courteline, mais j'y ajouterai Kripte.

IV - Cours du 12 janvier 1994

Quel est le *donc* qui ici nous intéresse ? Je crois nécessaire de le préciser. Quel est le *donc* qui est ici notre affaire, qui est pour nous en question cette année ? Le *donc* qui nous intéresse est le *donc* de la conclusion de la cure - la cure analytique. Ce mot de conclusion n'est pas jusqu'à présent d'usage courant, et si nous le prenons au sérieux pour désigner la fin authentique de l'analyse, son terme vrai, à distinguer de l'interruption, de la sortie prématurée, disons de la sortie non nécessaire, qu'elle soit contingente ou simplement possible, si donc nous prenons au sérieux le mot de conclusion - c'est ce que nous voulons faire cette année, faire exister ce mot dans la psychanalyse pour essayer de donner un contenu pensable, précis au terme vrai de l'analyse, et à vrai dire plus au sens de Lacan que de Freud -, alors il faut lui donner pour pivot un *donc*, pour autant qu'une conclusion comporte, implicite ou explicite, un *donc*.

Alors, de quel ordre est ce *donc* de l'hypothétique conclusion de la cure ? Quel est son statut ? On peut se demander, par exemple, s'il vient couronner une déduction ou si c'est une induction à quoi il met un point final. Voilà, par exemple, une alternative qui se propose. Ça suppose, aussi bien, de s'interroger sur le point de savoir en quel sens ou dans quelle mesure la cure analytique est assimilable à un processus logique, et lequel. Rien ne dit que le concept de l'induction ou de la déduction suffise à capturer cet éventuel processus logique, s'il y en a un.

Ce n'est pas rien, même si la voie est frayée par Lacan - effrayée plutôt -, que de passer du thérapeutique au logique. Rien ne dit que le logique efface le thérapeutique. De toute façon, il y a une tension entre le thérapeutique et le logique. Dans l'expression « la conclusion de la cure », les deux dimensions sont juxtaposées, mais on ne peut pas dire que l'articulation du logique et du thérapeutique y soit pensée. Le mot de conclusion appartient à la dimension logique, celui de cure désigne un processus thérapeutique, et nous essayons, clopin clopant, de nous arranger avec ça. Mais, pour autant que l'accent, du moins cette année, est mis sur le terme de conclusion, le terme de cure est entamé. On pourrait même dire qu'il a vocation à être dissout. A partir de Freud et du bémol qu'il a mis sur la notion de guérison, sur le désir de guérir, on est en effet conduit à mettre en doute ce terme de cure. On peut, sans doute, décrire certains aspects de ce dont il s'agit, mais ça apparaît un peu insuffisant pour dénommer le processus. Il y a un certain malaise à enclore le processus analytique dans la dimension thérapeutique. C'est pourquoi d'ailleurs, nous avons volontiers recours au mot d'expérience. Mais enfin, le mot lui-même est à commenter.

Ce n'est pas, bien entendu, l'expérience au sens de l'expérimentation. C'est l'expérience - avançons-nous doucement - entendue comme subjective. Qu'est-ce que ça veut dire ? L'expérience subjective peut signifier que le sujet se prête, se dispose à éprouver - à éprouver une, voire plusieurs transformations, ou au moins - soyons encore plus prudents - certains états inédits pour lui. C'est en ce sens qu'il n'est pas illégitime de parler d'expérience mystique, ou encore de dire que la prise de drogues par un Henri Michaux, les effets qui s'ensuivent et le récit qu'il en fait, peuvent être qualifiés d'expérience - l'expérience vécue de l'hallucinogène. Comme le dit Lacan, Platon, aussi bien, décrit, dans le *Phèdre*, les procédés par lesquels on arrive à un certain nombre d'états d'enthousiasme. Et puis, il y a aussi une gradation savante de ces expériences d'états de conscience dans les diverses initiations asiatiques, dans le bouddhisme par exemple. Mais il est peu vraisemblable que ce soit dans ce sens-là que nous ayons à entendre le terme d'expérience. Comme le note Lacan, page 795 des *Écrits*, Freud s'est soigneusement écarté de cette dimension. S'agissant de l'hystérie, il a préféré - ce verbe est dans Lacan - se fier au discours de l'hystérique plutôt qu'aux états hypnoïdes. D'ailleurs, de se fier à son discours a comme effet, par exemple, de tempérer, voire de faire disparaître la propension éventuelle à se mettre dans des états hypnoïdes.

Il faut sans doute accentuer, dans le terme d'expérience, son sens hégélien. Le soulignement de cette mise à l'écart freudienne des modifications des états de conscience vient d'ailleurs dans un développement que fait Lacan à propos de Hegel. Le concept hégélien d'expérience est tout de suite mis en valeur au début même de *La Phénoménologie de l'esprit* - phénoménologie hégélienne qui a inspiré Lacan, dont il a fait usage, et qu'il n'écarte ou ne met à sa place qu'à la fin du volume de ses *Écrits*. C'est en

effet très présent chez lui pour penser le cours de l'analyse. Il n'y a pas chez Lacan, à proprement parler, de mathème du cours de l'analyse. Il y a telle formule de son début, telle formule de sa fin, telle formule de sa structure, la structure du discours analytique, mais il n'y a pas, et on pourrait penser que ça fait manque, de formule du cours de l'analyse. Peut-être en a-t-il longtemps trouvé le substitut précisément dans le concept hégélien d'expérience. Ce mot est en évidence au tout début de *La Phénoménologie de l'esprit*. Le titre « Science de l'expérience de la conscience » a été, par Hegel, placé en tête de *La Phénoménologie de l'esprit*, juste après la Préface et juste avant l'Introduction. Dans ce titre, il y a *Erfarung* et pas *Erlebnis*, pas l'expérience vécue mais *Erfarung*. Il n'y a en fait qu'un seul texte,je crois, ou du moins un seul texte essentiel de Heidegger sur Hegel, qui distingue spécialement ce concept d'expérience. C'est un texte qui s'appelle « Hegel et son concept de l'expérience ». C'est un texte à ma connaissance majeur de Heidegger sur Hegel.

Pour Hegel, expérience veut dire, si je comprime un peu les choses, qu'on ne doit pas commencer à exposer la science philosophique par la critique de la connaissance. Il ne faut pas faire ce que Kant, qui n'est pas nommé dans l'Introduction, a commencé par examiner, à savoir critiquer notre pouvoir de connaître. Mais il ne faut pas non plus commencer tout de go par ce qui serait le savoir vrai. Ce serait, échappant au criticisme, tomber dans le dogmatisme. Au fond, ce que Hegel établit dès l'Introduction de sa *Phénoménologie de l'esprit*, c'est que la science, la connaissance effective de ce qui est en vérité, c'est-à-dire le savoir vrai, est liée à une expérience. C'est qu'elle est intrinsèquement liée à une expérience.

Comment, ce savoir vrai, est-ce qu'il entrerait en scène ? C'est une expression de Hegel, ça, « entrer en scène ». Comment est-ce qu'il entrerait en scène ? En arrivant tout de go pour formuler la connaissance absolue, pour dire ceci est vrai et ceci est faux ? Si le savoir vrai entrait en scène de cette façon-là, rejetant les savoirs, les croyances qui ne sont pas véritables, en s'assurant soi-même d'être un savoir d'un tout autre ordre et renvoyant tout le reste au néant, ce ne serait qu'un savoir partiel, un savoir qui garderait toujours comme son Autre le savoir non vrai, et à qui on demanderait encore de rendre compte de ce savoir non vrai - ce qui est, après tout, une objection qui se présente facilement. Quand on lit, par exemple, nos philosophes modernes de la logique, ceux qui dépistent, comme ça, nos fausses croyances, on voit qu'il faut quand même que de temps en temps ils consacrent une considération sur pourquoi on parle comme ça pour ne rien dire et pas toujours pour dire des choses aussi pertinentes que la neige est blanche parce que la neige est blanche. La plupart du temps, ils ne comprennent pas absolument pourquoi on ne passe pas son temps à dire des choses vraies de ce genre.

Donc, le point de vue de Hegel sur le savoir, c'est que le savoir vrai, il doit venir, quand on l'expose - c'est comme ça qu'il vient de fait -, pas à pas. Précisément au cours d'une expérience où le savoir non vrai se modifie. C'est pourquoi il définit lui-même sa *Phénoménologie de l'esprit* comme un processus, précisément comme « la présentation du savoir apparaissant », c'est-à-dire tentant de démontrer, d'ordonner, au cours d'un temps, comment le savoir, dans le mouvement même d'apparaître, pénètre la non-vérité. Au fond, la science qu'il expose, elle présente ce savoir apparaissant, elle le présente dans le mouvement de son apparition, et elle apparaît elle-même dans cette présentation, se défaisant des apparences du non-vrai.

Ce qui a donc retenu Lacan dans *La Phénoménologie de l'esprit* - et le mot même de phénoménologie indique qu'on va précisément suivre ces apparitions du savoir -, c'est qu'il y a un itinéraire - un itinéraire qui va de la conscience naturelle, de la conscience quotidienne, celle qui séjourne dans le monde au milieu de l'étant, jusqu'à la conclusion, jusqu'à sa conclusion qui est la connaissance scientifique, philosophique, à quoi Hegel a donné le nom de savoir absolu. Au fond, c'est ça le chemin de l'expérience. C'est suivre ce qui est donné, s'en tenir aux phénomènes, suivre à la trace la conscience naturelle qui se met en mouvement.

Question : pourquoi cette conscience ne reste-t-elle pas bien tranquille à s'affairer dans le monde et se trouve pousser à s'avancer ? Il y a quand même déjà, au départ, quelque chose qui la chagrine, qui la travaille. Elle se trouve arrachée à elle-même par une inquiétude, emportée au-delà d'elle-même. Le mot d'angoisse vient sous la plume de Hegel dans cette Introduction. La conscience, en tant que réfléchie, en tant que

conscience de soi, a le sentiment d'une violence qui l'arrache. Hegel dit : « *L'angoisse peut bien reculer devant la vérité mais elle ne peut s'apaiser. En vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée, mais la pensée trouble l'absence de pensée, et son inquiétude dérange la paresse*. » Ce mot d'angoisse, tout à fait au début de *La Phénoménologie de l'esprit*, est souligné par Heidegger, et aussi bien ce règne de l'inquiétude qui propulse cette conscience dans son itinéraire.

Cet itinéraire prend un certain nombre de formes qui sont pour Hegel des formes de la conscience - chacune de ces formes écrivant, situant un certain rapport du sujet et de la vérité. Dans chacune de ces formes, historiquement repérables, on peut dire qu'à chaque fois le sujet formule un certain « ceci est vrai ». Puis, dialectiquement - et là dialectiquement veut dire : par sa propre expérience de cette vérité -, le sujet en découvre la non-vérité. Il se défait de sa vérité antérieure, seulement transitoire, pour passer à un nouveau régime de la vérité. On voit donc - et c'est évidemment habilement couturé - les formes de la conscience se succéder sans discontinuité les unes aux autres. On a continuellement des passages, des stations dans une certaine forme, et puis l'*Aufhebung* opère, et la conscience verse dans une nouvelle forme. La traduction aujourd'hui abandonnée de *Aufhebung* par dépassement avait pourtant pour nous bien des échos. D'une certaine façon, cette conscience de soi ne cesse pas de passer, ne cesse pas de faire la passe d'une forme de conscience à une autre, jusqu'à la passe finale, le savoir absolu, qui est, au fond, la conjoncture ultime où la conscience se retrouve.

Je dis donc que tout du long des *Écrits*, le cours de l'analyse pensé par Lacan s'adosse à cette expérience dialectique des formes de la conscience. Il est notable que cette expérience de la conscience telle que l'imagine Hegel, que cette expérience de la conscience qui se déploie dans l'histoire se trouve convergente. Ce n'est pas une histoire ouverte. Cette expérience converge vers une conjoncture déterminée, la conjoncture du savoir absolu. Et quand on en est là à la fin de l'analyse, c'est la fin de l'histoire. C'est culotté ! C'est culotté et, de temps en temps, il y a des surgeons de l'affaire pour dire mais non mais non, regardez autour de vous, vous voyez bien, ça continue quand même.

Lacan a introduit, dans la psychanalyse, la notion que la psychanalyse était une expérience dialectique. Ça veut dire que le sujet se déploie, se déplace, comme le dit Hegel, dans l'élément de la vérité. C'est à ça d'abord qu'il a affaire et à ce que cette vérité est transitoire. C'est une vérité qui se pluralise, qui peut tomber en décadence, dont le sujet peut s'extraire quand il rencontre certaines de ses conséquences. Au fond, c'est une vérité continuellement intenable. Ce qui se trouve là-dedans se trouve incessamment délogé. C'est de ces abandons de vérité, de ces trajectoires elles-mêmes, que se construit, que s'étend le règne du savoir que Lacan résumait en disant « la vérité en résorption constante dans le savoir ». D'une certaine façon, on pourrait dire qu'à suivre Hegel ainsi, on voit un arrangement symbolique continuellement confronté avec un réel qui en déconcerte l'ordonnance.

Il y a, en préface à l'enseignement de Lacan, la mise en œuvre la plus précise de cette conception appliquée à l'analyse. C'est la conceptualisation du « *Cas Dora* » que vous trouvez dans les *Écrits*, et où vous voyez une mise en ordre du cas où alternent des développements de la vérité, dit Lacan, qui sont de véritables figures de la conscience, et des renversements dialectiques qui montrent l'instabilité de la position du sujet. Et puis, il n'est pas niable - je l'ai jadis plusieurs fois souligné - que la fin de l'analyse a commencé à être pensée par Lacan à partir du savoir absolu. Vous trouvez ça page 321 des *Écrits*, à la fin du rapport de Rome, où la question de la terminaison de l'analyse est « *celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une oeuvre humaine ».*

Cette réduction de la question de la terminaison de l'analyse à une résorption du particulier dans l'universel, on peut dire qu'elle est, de part en part, d'inspiration hégélienne, curieusement corrigée par Heidegger puisque le savoir absolu est censé équivaloir à l'assomption par le sujet de son être pour la mort. Heidegger lui-même a eu plus tard l'occasion de préciser qu'il préférait la traduction en français de être vers la mort. On en a le témoignage quand Lacan, dans le même passage, formule que l'oeuvre du psychanalyste opère « *comme médiatrice entre l'homme du souci* [c'est un terme de Heidegger] *et le sujet du savoir absolu* », ainsi donc nommé comme tel dans cette

problématique, dans cette esquisse de la fin de l'analyse au commencement de l'enseignement de Lacan. Et donc, je prends cela comme un témoignage, comme signe que le recours premier que Lacan a trouvé pour le cours de l'analyse, dont le mathème semble faire défaut dans son enseignement, c'est le schématisme de cette expérience dialectique des formes de la conscience.

Certes, on trouve tout de suite après, dans son écrit *Variantes de la cure type*, une sorte de préférence donnée à l'accent heideggerien pour qualifier la fin de l'analyse. Il abandonne ses références à la subjectivité de l'époque que le sujet analysant aurait à rejoindre à son horizon, mais tout en conservant la notion que le processus analytique est animé par une dialectique qui reste convergente. C'est ça qui est proprement hégélien, même si là ça converge sur l'expérience de la mort qui est heideggerienne. C'est comme si vraiment, pour penser la conclusion de la cure, Lacan, au départ, avait fait de Hegel et de Heidegger ses compagnons, dans un très curieux syncrétisme. Même quand il abandonne la notion du savoir absolu pour qualifier la fin de l'analyse, c'est néanmoins comme un itinéraire qu'il présente l'expérience.

Dans *Variantes de la cure type*, par exemple, c'est l'itinéraire du narcissisme, de telle sorte que l'expérience analytique serait l'analyse du moi, au cours de laquelle tomberaient successivement les prestiges du narcissisme comme autant de figures de la conscience qui sont là prises comme autant de masques de la mort, et dont la figure - le terme hégélien y est - se dévoilerait à la fin comme soutenant l'image narcissique. C'est un itinéraire où le moi se délesterait progressivement de ses oripeaux, de ses identifications, pour, à la fin des fins, trouver ce qui, sous l'image, la maintient, à savoir ce qu'il qualifie d'une façon étonnante comme étant « le maître absolu, la mort ».

Le « maître absolu, la mort », c'est une référence hégélienne qui n'est pas du tout celle du savoir absolu. C'est une figure, celle du maître et de l'esclave, qui est située plutôt vers le début, mais comme il y a le terme d'absolu, ça fait un petit écho vers le savoir absolu, même si, en fait, la mort dont il s'agit est bien plus la mort au sens de Heidegger qu'au sens de Hegel. Mais enfin, il y a là un mic-mac qui a toute sa consistance par le style et par la notion nouvelle que Lacan amène alors, mais qui, rétrospectivement et surtout en comparaison des conceptions autochtones à la psychanalyse que Lacan a développées par après, ne peut pas ne pas apparaître comme une certaine forme de rapiéçage - je disais de syncrétisme - entre Hegel et Heidegger. Cela de telle sorte que le terme idéal de l'analyse, ce serait, pour le sujet, de revenir aux origines du moi, là où, dans un sens où rien n'est précisé et où c'est donc plutôt vers *Être et temps* qu'on est renvoyé, la mort serait subjectivée. On a même très peu de chose pour donner un contenu de pensée à cette expression, sinon d'être renvoyé à la dernière grande philosophie comme disait Lacan.

Cette subjectivation est sans doute une expérience limite, dans la mesure où la réalité de la mort n'est pas imaginable. Donc, ici, une limite de l'imaginaire, mais qui se retrouve encore dans l'analyse qui figure dans *Les Quatre concepts fondamentaux*, l'analyse du tableau de Holbein, avec sa tête de mort en anamorphose sur le sol de la pièce où se multiplient toutes les moires et tous les prestiges de l'image. Si Lacan s'est fixé sur ce tableau, c'est bien parce qu'il aurait pu l'amener à cette époque de *Variantes de la cure-type*, sauf que c'est moins sur la mort qu'il met l'accent, dix ans plus tard, que sur le phallus anamorphique. Il remplace en quelque sorte cette mort par la fonction phallique.

Eh bien, il faut attendre la fin des *Écrits* pour que Lacan répudie, si je puis dire, Hegel. Mais il ne le répudie pas sans souligner qu'il en a fait usage. Il en a fait usage, dit-il, « contre les évidences de l'identification ». C'est dire que ce mouvement successif des figures de la conscience qui tombent les unes après les autres, c'est une bonne leçon pour, si je puis dire, guérir du narcissisme. C'est en quelque sorte Hegel pour guérir du narcissisme ou, en tout cas, pour guérir de cette position du sujet qui serait « je dis la vérité ». Tu dis la vérité, mais combien de temps ? Combien de temps, ta vérité, peux-tu l'habiter ? Ce que Lacan a opposé à ce « je dis la vérité », c'est « moi la vérité, je parle », qui est tout différent puisque c'est justement par le non-vrai, par ce qu'on prend pour le plus essentiellement non vrai, qu'on va la chercher, qu'on peut la trouver. Cette idée d'un usage fait de Hegel, vous la trouvez dans *Position de l'inconscient*, page 837 des *Écrits*. C'est encore vraiment développé dans *Subversion du sujet* qui, ne l'oublions pas, est une

contribution à un colloque sur la dialectique organisé par le philosophe Jean Walh, auteur d'un livre classique sur les malheurs de la conscience chez Hegel.

C'est à cette occasion que Lacan explique pourquoi Hegel fait défaut quand il s'agit de conceptualiser l'expérience analytique, dans la mesure où dans le savoir absolu, là où le réel est si bien conjoint au symbolique qu'il n'y a plus rien à attendre du réel, on trouve un sujet qui s'achève dans son identité à lui-même. C'est, dit Lacan, l'hypothèse fondamentale de tout le processus hégélien. C'est parce que l'hypothèse du processus est un sujet identique à lui-même, même s'il est inquiété, même s'il est angoissé, qu'on peut en déduire le savoir absolu. Mais le sujet dont il s'agit dans l'expérience analytique - et c'est là que Lacan coupe le cordon avec la conception dialectique de l'expérience analytique - n'est pas un sujet identique à lui-même, n'est pas un sujet qui, dès l'origine et jusqu'au bout, sait ce qu'il veut comme le sujet fondamental de la dialectique hégélienne. Et donc, quand il introduit le sujet de l'inconscient, Lacan le met explicitement en balance avec le sujet du savoir absolu, et pour l'en différencier.

La figure qu'il amène alors, c'est une figure qui n'est pas dans le bataillon des figures hégéliennes. C'est une figure qui n'est pas celle de la conscience. C'est la figure - le mot hégélien de figure y est - de ce père mort qui vient en songe et que le rêveur accompagne de cet énoncé que vous connaissez : « Il ne savait pas qu'il était mort ». Lacan en fait le paradigme même du sujet freudien, à savoir un sujet qui ne subsiste qu'à ne pas savoir la vérité. Et c'est pourquoi il peut dire : pourvu qu'il sache que *Je* meurs, oui, c'est ainsi que *Je* viens là, là où c'était. C'est la valeur qui est donnée au « Là où c'était, je dois advenir » de Freud - la valeur que cet avènement est une disparition. C'est que le sujet de l'inconscient ne veut pas savoir. C'est ça que ça illustre cette histoire du père qui ne savait pas qu'il était mort. Ça illustre la position du sujet de l'inconscient en tant qu'il ne veut pas savoir, c'est-à-dire en tant que sujet du refoulement, et en tant que pour lui, venir à savoir, c'est disparaître.

Là, il faut mettre des guillemets au terme d'avènement. Cet avènement, c'est une disparition et c'est ce que Lacan, plus tard, quand il parlera de la passe - conception qui tout de même n'a rien d'hégélien ni d'heideggerien - qualifiera de destitution subjective. Autrement dit, terme à terme, à la place du sujet identique à lui-même qui conditionne l'expérience dialectique : le sujet barré. À la place du savoir absolu : S(A). Et à la place de la satisfaction capable d'entrer dans la conjonction universelle des satisfactions : la jouissance. Nous avons là les trois termes qui forment comme le triangle où se joue la conclusion de la cure : le sujet, le savoir et la satisfaction.

Pourtant, ce qui reste hégélien chez Lacan, dans sa notion du cours de l'analyse et de sa conclusion, c'est la notion d'une expérience subjective, qui n'est plus, certes, animée par l'*Aufhebung* logicisante de Hegel - l'expérience subjective est bien animée par une instance logicisante mais non sous la forme de l'*Aufhebung* -, mais qui s'achève comme chez Hegel sur une conjoncture déduite. La notion de la passe, elle est au moins hégélienne seulement en ceci - pas dans son fonctionnement ni dans sa structure mais seulement en ceci - que c'est une conjoncture déduite des conditions mêmes de l'expérience. Lacan, là, est plus hégélien que freudien, parce que Freud ne nous présente nullement, dans l'analyse, une expérience qui ait un principe d'arrêt. C'est même ce sans-fin qui justifie pour lui l'invitation faite à l'analyste de retourner périodiquement sur le divan. A vrai dire, et je l'ai évoqué rapidement, c'est parce que Freud pensait que la position de l'analyste était contradictoire avec les exigences de l'analyse, et spécialement avec les exigences éthiques de l'analyse. C'est pour ça qu'il voulait que l'analyste redevienne analysant, pour être, si je puis dire, moral. Mais la notion de Lacan, c'est tout de même que c'est sans retour, la fin vraie de l'analyse. À condition que l'analyste, que le devenu analyste entre dans l'enseignement de la psychanalyse, c'est-à-dire qu'il retrouve un rapport de déchiffrement avec le sujet supposé savoir dans l'enseignement de la psychanalyse, ce qui évidemment distingue cet enseignement de toute pédagogie.

Pour aller encore un peu plus loin dans ce sens, pour vous rendre sensible le cadre où l'enquête sur le *donc* se poursuit, je dirai que ce qui est encore hégélien chez Lacan, c'est cette articulation qui fait que l'hypothèse fondamentale du processus se retrouve sous une autre forme à la fin, et que s'il y a là une fin de cette expérience, c'est dans la mesure où elle est prescrite par le début même du processus, dans la mesure où la conclusion est déductible de la structure même de l'expérience. C'est au fond ce qu'on

observe quand Lacan amène ce qui nous sert de repère et qui est son concept de la passe. C'est qu'il fait une articulation en court-circuit du début et de la fin de l'analyse. Quand il présente la structure de la fin de l'analyse, dans des termes qui sont scrutés depuis des années, eh bien, il déduit la structure de la fin de la structure du début. Au commencement est le transfert, et la fin de l'analyse demande qu'on écrive le terme de la relation de transfert. Là, c'est moins de la fin du moi dont il est question que d'une forme de mort du sujet, qui n'est pas dramatisée même si elle a sa place dans la théorie de la psychose, mais qui est donnée d'une façon plus tempérée sous le terme de destitution subjective. Et qui est donnée aussi pour équivaloir à la chute du sujet supposé savoir.

Ce sujet supposé savoir, il faut bien le dire, c'est une sorte d'ombre portée du sujet, c'est le sujet supposé savoir ce qu'il dit, dans la mesure où, corrélativement, le sujet analysant est dans la position de ne pas savoir ce qu'il dit. C'est au regard du sujet supposé savoir ce qu'il dit, que le sujet analysant peut être dans la position contraire. En ce sens, la chute du sujet supposé savoir, ça se traduit par le fait que dorénavant le sujet sait ce qu'il dit. Enfin, c'est le terme idéal. C'est le terme idéal et ce serait la définition de l'analyste : il est tenu pour savoir ce qu'il dit et c'est pourquoi il ne peut pas se tenir pour irresponsable des effets de sa parole.

C'est, aussi bien, le sujet supposé savoir ce qu'il veut. Celui-là, il n'est pas là au départ. C'est pourquoi la chute du sujet supposé savoir, ce serait l'émergence du sujet qui sait ce qu'il veut. A vrai dire, savoir ce qu'on veut, c'est ce qu'on appelle la pulsion - la pulsion qui veut la jouissance coûte que coûte. C'est pourquoi Lacan peut dire que la fin de l'analyse suppose la résolution du désir. Dans la psychanalyse, le désir est essentiellement problématique. Il est dans la position - ça reste la définition de Lacan la plus sure sur le désir - d'une défense d'outrepasser une limite dans la jouissance. Au-delà de cette limite, on serait dans la perversion. Tandis que le désir, dans la psychanalyse, est essentiellement problématique, la pulsion, elle, est résolutoire, si je puis dire. C'est pourquoi la résolution du désir est en quelque sorte équivalente à la réconciliation avec la jouissance.

La réconciliation avec la jouissance pulsionnelle, avec la pulsion qui n'en fait qu'à sa tête et d'autant plus à sa tête qu'elle n'en a pas, c'est ce que Lacan a résumé sous le terme de destitution du sujet. On pourrait parler de destitution pulsionnelle du sujet, et c'est pourquoi il y a quelque chose qu'on ne trouve pas, me semble-t-il, chez Lacan, et qui est la notion de subjectiver la pulsion, comme on subjectivait la mort au départ. Même si la mort n'était nul objet imaginable, c'était pensable à partir de la philosophie cela, d'assumer et de subjectiver la mort. Mais le terme même de sujet pâlit quand il s'agit de pulsion, bien que l'on trouve une fois l'happax de sujet de la pulsion chez Lacan. S'agissant du désir, au contraire, on peut dire qu'il reste une intersubjectivité. Il reste une intersubjectivité inhérente au désir, comme on le voit dans toute forme d'identification : désirer comme l'Autre, désirer ce que désire l'Autre, même si Lacan, pour l'articuler à la pulsion, a fait de l'objet *a* la cause du désir.

Alors, cette pulsion, elle fait l'impasse sur le grand Autre, au moins comme sujet, et c'est pourquoi, quand Lacan invente un mythe qui présente la pulsion, il en fait un organe qui précède le subjectif et le conditionne. Certes, ça ne fait pas disparaître - et pas même la disparition de la demande dans la pulsion - la grammaire et la coupure signifiante. On reviendra là-dessus.

S'agissant de la conclusion de la cure, la question, la question qui déborde le couple infernal de Hegel et de Heidegger, c'est de savoir comment le rapport du sujet au savoir, instauré par l'analyse, agit sur le rapport du sujet à sa satisfaction. En quoi instaurer un rapport inédit du sujet avec le savoir - en l'invitant à l'association libre, en l'invitant à dire n'importe quoi, à en dire plus qu'il ne sait, à ne pas s'occuper de contrôler ses dires -, en quoi instaurer ce rapport inédit du sujet avec le savoir agit-il sur le rapport du sujet à sa satisfaction, et en quoi ça modifie le rapport du sujet à cette satisfaction que nous appelons la jouissance ? Comment est-ce que, de là, peut surgir le « donc je suis » de la conclusion, le « donc je suis analysé », le « donc je suis analyste », et, disons, le « donc je suis ça » ? Le « donc je suis ça » parce que quand on ne réfléchit pas à la subjectivation de la mort mais à la pulsion, la formule la plus serrée c'est « donc je suis ça ».

C'est pourquoi il ne faut pas prendre à l'envers le « Là où c'était, je dois advenir ». Le prendre à l'envers, c'est considérer que vous avez ce *ça* tout poussiéreux, et puis le *je* advient, ça se nettoie, ça s'illumine, le *je* est advenu... Pas du tout ! Cette idée-là, cette idée que ça va dans ce sens-là, c'est ce que comporte la notion de subjectivation, la notion qu'on va subjectiver, qu'on va faire passer tout ça dans le *je*, qu'on va briquer tout ça. C'est l'idée, entre guillemets, hégéliano-heideggerienne, par quoi Lacan a pris son départ pour penser une fin de l'analyse dont Freud ne lui donnait pas, il faut le dire, le principe d'arrêt. Ça, c'est le versant subjectivation, c'est penser la fin de l'analyse comme une subjectivation. C'est le tout-sujet, le presque tout-sujet. Mais la notion sur laquelle Lacan est arrivé, sur laquelle nous continuons de travailler, c'est que, au contraire, le sujet s'éteint. Le sujet s'éteint dans un devenir *ça*. Et c'est pourquoi là où il y avait la subjectivation, il y a la destitution subjective. Là où il y avait, dans la théorie, la subjectivation, il y a désormais la destitution subjective. C'est là que se met en jeu l'énoncé particulier de l'existence d'un analyste, quand il existe quelqu'un dont *je* n'ai plus à venir. N'ait plus à venir, pour autant, non pas qu'il illumine le tout, mais qu'au contraire il en est venu à s'éteindre.

Alors, il peut paraître que ça sort des limites de la logique. Pourtant, au moment même où il s'avance à faire apercevoir ça - et encore d'une façon suffisamment voilée pour que l'opposition durcie que je présente entre subjectivation et destitution ne soit pas immédiatement apparente -, dans le moment même où Lacan fait entrevoir ce devenir *ça* et non pas ce devenir *je* - non pas le devenir *je* du *ça* mais le devenir *ça* du *je* -, il confirme que la structure logique ne perd jamais ses droits, que c'est la logique qui commande, que dans les affaires de jouissance la logique est présente, que l'objet *a* est une consistance qui se soutient de logique pure, et qu'il y a un usage de la logique mathématique comme il y avait auparavant un usage de *La Phénoménologie de l'esprit*, « en tant, dit-il, qu'elle atteste un Autre tel que sa structure ne va pas à se recouvrir elle-même ». Donc : logique témoin - témoin du non-recouvrement de l'Autre, témoin de S(A).

Eh bien, c'est pour ça que j'ai commencé par les paradoxes de l'induction, par Hempell et Goodman. J'aurais pu commencer par d'autres paradoxes mais ceux-là étaient moins exploités et plus proches de l'induction à l'oeuvre dans la pensée analytique. Ce sont des paradoxes qui commencent quand on se demande ce qu'on peut conclure des faits, de l'observation des faits. On s'aperçoit alors que ça fait surgir un trou que d'essayer de conclure des faits. J'ai amené Courteline et son Boubouroche. Quel nom ! Quel nom bien fait pour illustrer le proverbe : il ne faut pas en croire ses yeux. Ça surclasse le principe de saint Thomas, qui ne croit que ce qu'il touche. Au fond, ça dit : ça ne prouve rien. « Ça ne prouve rien », c'est aussi une réplique qui a la force du « Mon cul ! » de Zazie. Ça ne prouve rien, et, en particulier, aucun fait ne prouve rien.

Vous avez peut-être lu ce Boubouroche, bonne pâte, qu'on présente d'abord au jeu où il se fait taper par les copains. Et puis, il est charitablement averti par le voisin qu'à peine qu'il tourne les talons, sa maîtresse sort d'on ne sait où un monsieur. Tous les jours où il y va, elle fait ça. Alors il s'y rend, il veut lui parler, timidement demande à fouiller, et puis ne demande pas, et puis c'est résolu par une panne d'électricité. Alors il s'aperçoit qu'il y a André - André qu'on lui a montré un peu avant - dans le bahut, un grand bahut à l'intérieur duquel il peut lire, étudier *La Phénoménologie de l'esprit* peut-être. André s'en va très dignement, et alors Boubouroche veut la tuer, et puis il défaille, et alors elle parle. Et alors il est perdu, parce qu'elle fait signifier le fait. *« Tu m'as trompé »,* dit-il - on pourrait dire que ça crève les yeux -, et elle répond : *« Jamais ! » « Mais enfin, cet homme ? - Je ne peux te répondre, c'est un secret de famille, je ne puis le révéler.* » Et elle le démontre : *« Si je n'étais pas une honnête femme, je ne sacrifierais pas ma vie au respect de la parole donnée. »* C'est vraiment réduit au minimum, c'est une esquisse qui, au fond, montre comment le fait se volatilise. Elle dit : *« Inutile de discuter plus longtemps, nous ne nous entendrons jamais. »* On sent bien qu'en effet, il faut un accord de base, un accord sur les principes pour être en désaccord. *« Nous ne nous entendrons jamais »,* et elle ajoute, et c'est vraiment une petite esquisse, comme ça, au début du siècle : *« Ce sont là de ces sentiments féminins que les hommes ne peuvent pas comprendre. »*

Alors, qu'est-ce qui règle la question de la vérité dans cet apologue ? C'est qu'il pleure, c'est qu'il dit "je ne peux pas te quitter, c'est plus fort que moi", et, au fond, là,

tout est dit, elle n'a plus qu'à se montrer et à dire : *« Ai-je l'air ou non d'une femme qui dit la vérité ? Ah, le nigaud ! »* Et donc, il va casser la gueule au voisin.

Ce petit apologue que j'ai repris là, conservons-le avec un principe, le principe d'Adèle, qui est qu'on croit qui on aime. Ça introduit l'amour dans la théorie de la vérité. Ça volatilise le fait, ou au moins ça indique que nul fait ne signifie en lui-même mais seulement par le dit. Et ledit secret de famille est là tout puissant. Peut-être qu'une autre fois je vous amènerai une histoire où il y a aussi les pires suspicions qui portent sur une femme, toujours diffamée comme le dit Lacan, et où il y a vraiment un secret de famille. Il y a, là aussi, un loup caché quelque part mais c'est un vrai secret de famille.

Alors, jusqu'où le doute ? Il n'y a pas de doute que l'on peut mettre en doute tout ce qui est par le signifiant. Le « donc je suis » cartésien est éminemment obtenu après une mise en doute généralisée, hyperbolique. Hyperbolique un doute qui va jusqu'à frapper les vérités mathématiques. Au fond, le *donc* de Descartes est fils du doute. Le doute est aussi bien évoqué par Hegel dans son Introduction : la conscience naturelle s'engage dans son difficile chemin vers le savoir absolu comme chemin du doute et même du désespoir, ce désespoir qu'il appelle scepticisme. Ce n'est pas le scepticisme roboratif de Descartes. C'est d'ailleurs à lui que Hegel fait allusion quand il parle de la résolution de ne pas se rendre à l'autorité des pensées d'autrui mais d'examiner tout par soi-même. Le scepticisme qu'évoque Hegel, c'est celui du scepticisme radical, celui qui finit avec le vide, qui attend le nouveau qui vient et qui le jette illico dans le même vieil abîme. On trouve d'ailleurs, à un moment de *La Phénoménologie de l'esprit*, la figure du sceptique, et, quand on tombe sur l'abîme sceptique, c'est très difficile d'en sortir. Il faut vraiment faire un petit saut. Il y a là, habilement, une petite couture, mais il faut faire un petit saut pour en sortir.

Eh bien, il y a une reviviscence récente du scepticisme, dont je ne voulais pas faire l'économie, et qui a surgi au sein même de la réflexion sur la logique. J'ai dit que j'en parlerai, donc je vais le faire. Il s'agit du paradoxe de Kripke, qu'il a forgé à partir de Wittgenstein. Ça les a excités pas possible ! C'est-à-dire que pendant toutes les années 80, ils se sont tous objectés, ré-objectés sur ce scepticisme inventé par Kripke à partir de Wittgenstein. Il y a donc une littérature dont on vient, à la fin de cette décennie, de faire la revue d'ensemble. Il faut peut-être que je vous en parle pour que vous preniez ça au sérieux, parce que sinon vous n'y consacreriez sans doute pas le soin et l'attention de cette population qui a d'autres intérêts que les nôtres. Ça a été un enchantement. Ça nous a ramené aux tous premiers temps où on étudiait Wittgenstein. Ça a lavé Wittgenstein de tous les commentaires ennuyeux pour se mettre vraiment à penser à partir de là. Je vais vous résumer ce paradoxe de Kripke.

Le paradoxe de Kripke, c'est une lecture du paragraphe 201 des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein. Vous n'auriez pas eu l'idée de Kripke, et moi non plus, à lire ça. En se référant à ce qu'il a dit un peu avant, Wittgenstein nous dit : *« C'était là notre paradoxe : aucune suite d'actions* [on peut dire aucune suite de comportements, de manières de faire, d'agir] *ne peut être déterminée par une règle parce que chaque suite d'actions peut être conçue comme s'accordant à une règle. »* Voilà la formulation dont Kripke a fait des merveilles. La suite du paragraphe de Wittgenstein, c'est : *« Si toute manière d'agir peut toujours se conformer à la règle, elle peut alors également la contredire, et de la sorte il ne peut y avoir ici ni conformité ni contradiction. »*

C'est donc ça que, dans cet ouvrage assez considérable et qui a mobilisé de grands esprits, va piquer Kripke pour dire voilà le problème central de Wittgenstein, et pour dire aussi, page 20 de son opuscule, que ce n'est pas sans parenté avec ce qu'a pu développer Monsieur Goodman. Alors, sur la base de ce point de départ, il amène un personnage, une figure, une figure de sceptique, qui n'est pas le sceptique hégélien ni le sceptique cartésien qui sont seulement momentanés. C'est, comme il le dit, un sceptique bizarre. C'est là la façon dont il met en scène le paradoxe un peu obscur de Wittgenstein.

Supposons, dit-il, que vous n'ayez jamais additionné 68 et 57. Il y aura toujours de toute façon une opération d'addition que vous n'aurez pas faite. Vous n'avez jamais fait qu'un nombre fini d'opérations d'addition. On peut toujours vous présenter une opération d'addition avec des chiffres que vous n'avez pas additionnés. Pour chacun d'entre vous ce n'est pas difficile à trouver, surtout avec des grands chiffres, etc. Vous faites donc l'opération : 68 + 57 = 125. Arrive alors le sceptique bizarre de Kripke qui est

évidemment, par rapport à toute une foule comme ça, très minoritaire. Et d'ailleurs, ça compte beaucoup, à la fin, pour sortir de l'affaire, la majorité et la minorité. Vous faites donc cette opération et un sceptique bizarre arrive pour mettre en doute, en question votre certitude. Et il dit : vous me dites que 68 + 57 = 125, mais il y a une objection à ça. C'est quand même amusant de tomber dans une zone où on fait des objections à ça. Il y a une objection à ça car peut-être est-ce là la façon dont vous avez utilisé le terme *plus* dans le passé, dit le sceptique bizarre, et peut-être que la réponse qu'il aurait fallu donner aurait dû être 5. Vous allez me répondre que vous appliquez la même règle que vous avez toujours appliquée pour faire les additions, mais qu'elle était cette règle ? Dans le passé, vous ne vous êtes jamais donné qu'un nombre fini d'exemples de cette règle. Supposons que vous n'ayez jamais additionné que des nombres plus petits que 57, peut-être alors que vous appeliez *plus* une fonction qui en fait était *quus - la* fonction *quus* prévoyant que *x quus y* est égal en effet à *x* + *y* mais à condition que *x* ou *y* soit inférieur à 57. Autrement, c'est égal à 5. Qu'est-ce qui prouve que ce n'est pas la fonction auparavant signifiée par *plus* ? Au fond, en disant *plus*, tu appliquais *quus* alors que tu croyais seulement appliquer *plus*.

Qu'est-ce qui est troublant, là ? Où est-ce qu'on se perd ? C'est une autre version du paradoxe de Goodman, au moins en ceci qu'on introduit une fonction temporelle. De la même façon que les émeraudes étaient *vleues* jusqu'à un certain temps et après étaient bleues, ici aussi il y a ce qu'on a calculé jusqu'à un certain moment, jusqu'à 57. Donc le sceptique dit : tu ne sais pas ce que tu faisais, tu as oublié, tu t'es trompé sur la signification de ce que tu faisais. Au fond, ce qu'on met en question ici, c'est une opacité subjective, c'est cet écart entre l'usage présent et l'usage passé, comme s'il n'y avait pas de raison qui justifie de dire 125 plutôt que 5. Comme le dit si gentiment Kripke, c'est un saut injustifiable dans le noir que de dire 125. Là, au fond, il nous rend presque saisissable ce trou que j'évoquais.

Alors, bien sûr, il y a la réponse au paradoxe. Qu'est-ce que je fais quand j'additionne ? On ne peut pas dire que j'ai fait un certain nombre d'additions avant et puis que j'extrapole la règle. Je ne fais pas une induction de la règle de l'addition à partir des exemples d'additions. Je ne fais pas de déduction quand j'additionne. Ce que j'ai appris, c'est la règle de l'addition, c'est-à-dire que j'ai appris un ensemble d'instructions que j'applique et qui disent comment on additionne. Donc, je compte d'une certaine façon, conformément à l'algorithme de l'addition, à la procédure réglée de l'addition. Vous ne pensez pas que ça démonte le sceptique qui nous dit oui, vous avez appris à compter, mais sur un nombre fini d'exemples. Qu'est-ce qui prouve que ce que vous appelez compter, ce n'était pas compter ? En effet, quand vous comptiez en dessous de 57, ça allait, mais après c'est 5. Alors, vous expliquez que la validité de la procédure de l'algorithme de l'addition ne dépend pas de la composition de l'addition, sinon ça ne serait pas une addition. C'est indépendant. C'est indépendant, reprend le sceptique bizarre, mais est-ce qu'un indépendant ? Autrement dit, plus vous multipliez les objections, plus on peut étendre, à la signification de tous les mots, l'objection qui est faite au sens de *plus*, jusqu'à une subversion sémantique totale.

Ça, on le trouve chez Wittgenstein lui-même. Quand vous faites des tests, pour savoir si vous pensez rapidement, si vous êtes astucieux, et si on vous met la suite 2,4,6,8 et qu'on vous demande ce qui vient après, vous pensez que c'est 10, alors qu'un nombre tout à fait indéfini de règles sont compatibles avec ce segment-là, et vous pouvez très bien avoir 2,4,6,8,11,23, si la règle qu'on applique en fait est suffisamment complexe. Autrement dit, à partir d'un nombre fini d'exemples, même si vous induisez immédiatement la règle la plus simple, il peut toujours, en fait, y avoir une règle beaucoup plus complexe qui peut aussi bien délivrer 2,4,6,8 comme segment initial.

Honnêtement, Kripke marque bien que le raisonnement peut s'étendre à tout le langage. Vous dites *table*, vous pensez savoir ce qu'est une table, mais est-ce que ça s'applique aussi, dit-il, à une table sous la tour Eiffel ? C'est la question si troublante que posait Wittgenstein sur comment est-ce que je sais que cette couleur est rouge. C'est aussi ce qu'il y a dans le paradoxe de Goodman. Peut-être qu'en disant *vert*, je voulais dire *vleu*. On voit bien que ce qui est aigu dans cette considération, c'est qu'elle marque une certaine défaillance du sens dans la fonction à laquelle précisément ces philosophes de la logique réduisent le sens, à savoir la fonction de donner la référence. C'est là qu'il y

a une sorte de *breakdown*. C'est comme s'ils découvraient que le sens ne parvient pas à donner, à prescrire précisément la référence. C'est comme si le petit attelage intension-extension - l'intension étant le nom qu'on donne au sens quand il n'a pas d'autre fonction que de permettre de grouper ce qui répond à la signification du concept - était ici ce qui fléchit.

Au fond, le paradoxe devient troublant quand le sceptique introduit l'opacité subjective chez celui qui fait l'addition. De l'extérieur, il est certain qu'on ne peut pas, en toute certitude, recomposer la règle que quelqu'un d'autre suit. En effet, quelqu'un d'autre peut faire un certain nombre d'opérations qui semblent être l'addition, et puis hop, on arrive à 57 et on découvre que ce n'était pas l'addition mais que c'était *quus* qui était en fonction. Autrement dit, de l'extérieur, à observer ce que fait l'autre, on ne peut jamais être sûr de la règle qu'il suit. Ca fait apparaître le scandale de la règle qui essaye d'enfermer, d'enserrer dans son filet le futur, comme si on savait déjà ce qui aura lieu. Comment est-ce que des esprits finis peuvent-ils donner des règles qui sont supposées s'appliquer à une infinité de cas ? Et c'est pourquoi Kripke dit que toute nouvelle application d'une règle est un vrai saut dans le noir."

Le recours dans ce scepticisme, qui est en effet l'abîme dont parle Hegel, le seul recours qu'on trouve, c'est un appel à la communauté : faites comme les autres, suivez le chef. Si on additionne autrement, on s'exclut. Autrement dit, additionner, c'est faire ce que la communauté, dans laquelle on vit, fait ou ferait dans les mêmes circonstances. À cet égard, l'addition, c'est une forme de vie, si je puis dire.

On peut discuter si c'est bien ce que Wittgenstein a voulu dire. Il n'y a pas de raison qu'on le sache en toute certitude. Il ne semble pas d'ailleurs que Wittgenstein lui-même ait eu beaucoup de sympathie pour le scepticisme. Il considérait que le scepticisme est à vrai dire un véritable non-sens si on essaye de mettre en doute un point où aucune question ne peut être posée. Peut-être bien qu'il considèrerait que c'est ce que fait Kripke. Son idée, à Wittgenstein, c'est que la signification ne fait pas de miracle, qu'elle ne permet pas de traverser une infinité de cas en un seul instant, mais c'est, aussi bien, que le sens n'est pas un fait mental que j'aurais observé dans ma tête. Après tout, c'est bien ce qu'il dit en 202. C'est qu'obéir à la règle, ça constitue une pratique. Ce qu'il appelle là une pratique, c'est qu'il faut le faire. En effet, une règle prescrit des applications, mais comment est-ce que je sais que je fais bien ? Il me faudrait une règle pour l'application de la règle. De là, nous avons une régression à l'infini et la notion de Wittgenstein que toute règle peut être interprétée de façon différente, et que, au fond, entre voir quelque chose et dire « c'est rouge », on ne peut pas formuler une règle pour passer de l'un à l'autre. C'est pourquoi l'idée de Wittgenstein c'est que comprendre ça n'est pas autre chose que de maîtriser une technique, et que, suivre une règle, c'est plus pratique. Pour lui, en effet, le langage n'est pas une réflexion de la pensée, un miroir de la pensée, mais une forme de comportement. C'est pourquoi, comme Lacan, il aimait bien citer Goethe : « Au commencement était l'action. »

Alors, cette difficulté sur la règle, évidemment, elle a toutes les raisons de nous retenir à nous pour qui une règle détermine toute l'expérience, et une règle dont il faut bien dire que l'application est ouverte au doute. Est-ce que je fais bien ce que je dois faire ? peut légitimement se demander l'analysant. Évidemment, il y a l'analyste, qui n'est pas un sceptique bizarre. Il y a l'analyste qui est là, parce que, après tout, dans la règle analytique, il y a un « dites tout ce que vous voulez, dites tout ce qui vous passe dans la tête » mais en *ma* présence, au moins pour que je puisse acquiescer que oui, tu te conformes à la règle. C'est bien ici que ce qui confirme le discours d'être inconscient, comme le dit Lacan, c'est l'interprétation.

Ce que nous pouvons reprendre de Kripke, c'est la scission qu'il introduit dans le sujet, pour autant que le sujet croit qu'il appliquait *plus*, alors qu'il se pourrait bien qu'il appliquait en fait autre chose que ce qu'il croit. Par ce paradoxe de la règle, Kripke fait surgir une opacité subjective, et cette opacité subjective surgit du seul fait que le sens recroise le matériel signifiant. Il y a là deux algorithmes qui rendent tous discours interprétables dans le cadre de la cure. C'est l'algorithme saussurien qui clive le signifiant et le signifié, et c'est l'algorithme qui renvoie l'oral à l'écrit. C'est pourquoi on ne fait pas d'analyse par écrit. La différence de l'oral et de l'écrit, principe de l'interprétation, est constitutive du sujet supposé savoir.

Nous avons vu ce que disait Wittgenstein à propos de la maîtrise d'une technique. Au fond, il y a une règle pour comprendre. Cette règle, en quelque sorte, là, elle échappe, parce que ce que Wittgenstein, comme Kripke, cherche, c'est la règle pour comprendre pour tous. Mais ce qu'on aperçoit dans l'analyse, c'est que la règle pour comprendre est à chacun particulière, et c'est ce qu'on appelle le fantasme. Au fond, à *meaning is use*, nous, nous substituons *meaning is fantasy*, la signification c'est le fantasme. On comprend par le fantasme, on ne comprend que le fantasme. Au fond, l'inconsistance du sens au regard de la référence que Kripke fait valoir avec un grand art, elle indique bien la fonction de petit *a* comme consistance logique, comme seul principe d'intellection. Le fantasme fixe le sens, ce sens inconsistant, ce sens douteux, et c'est pourquoi la conclusion dite de la cure touche au fantasme. Elle touche précisément à ce par quoi on comprend. C'est pourquoi notre « savoir absolu » entre guillemets, c'est l'objet *a.*

À la semaine prochaine

V - Cours du 19 janvier 1994

Faire une conclusion, comme on dit, est toujours aventureux. Toute conclusion - et c'est notre conclusion au point où nous sommes - est une aventure. Et la moindre n'est pas cette conclusion de la cure qui peut se formuler ainsi : donc je suis analyste. Qu'est-ce qui rend cette conclusion légitime ? - cette conclusion qui, telle qu'elle se propose dans cette formule, est celle du sujet qui fait l'expérience de l'analyse. Que veut dire ici *légitime* ? Qu'est-ce que veut dire que cette conclusion soit exposée à bon droit ? qu'elle soit considérée comme probante ? Ça veut dire au moins que cette conclusion soit défendable, argumentable, comme on défend une thèse.

« Donc je suis analysé », c'est une thèse. C'est pour donner lieu, place, occasion à la défense de cette thèse, de cette thèse sur soi-même qu'est la conclusion « donc je suis analyste », que Lacan a proposé une procédure, une procédure implicitement contradictoire, au terme de laquelle la conclusion subjective de l'analyse est éventuellement validée par une communauté, au moins par ses représentants à qui on fait le crédit de les croire qualifiés pour ce faire. Ça devient alors une conclusion en quelque sorte objectivée et il y a un décalage entre la conclusion subjective d'une analyse et cette conclusion objectivée.

Il arrive que précisément le fait de la valider, cette conclusion, ait beaucoup d'effets sur celui qui l'a présentée. Par exemple, cette validation par les autres peut très bien avoir pour effet de faire douter le sujet lui-même, pour lui-même, de la validité de cette conclusion. Il arrive que le premier mouvement du sujet, qui a formulé « donc je suis analysé » et qui s'est vu suivi, cru, ce soit de retourner en analyse aussitôt. Ça se rencontre. Ça n'est pas forcément le pire. Au contraire, ça peut passer pour le témoignage d'une honnêteté. Ça peut être supporté, par exemple, par un « qui suis-je donc si j'arrive à les tromper ? » ou un « au moins que je ne me trompe pas moi-même ». Ça peut être donc le mouvement d'aller valider subjectivement la validation objectivée. En effet, le dire tout seul, et même le dire avec son analyste, ce n'est pas la même chose que de l'assumer avec les autres. Et donc cet énoncé est ouvert à un certain nombre de vacillations dont la validation par les autres peut n'être qu'un moment. C'est dire à quel point cette conclusion est à scruter. Le fait qu'elle ait lieu ne dispense pas mais au contraire oblige à s'interroger sur ce que nous appelons une conclusion.

À quelle condition pouvons-nous tirer une conclusion ? Des conclusions, il y en a de beaucoup de sortes. Il y a des conclusions romanesques. Ça s'appellerait plutôt des épilogues. C'est le moment où on s'achemine vers la disparition du récit, où on cesse de vous parler de ces personnages qui pendant un certain temps ont tenté de mobiliser votre intérêt, le moment où les fils, qui ont été tendus, recroisés, recoupés, terminent leur dessin - la tapisserie paraît faite -, le moment où un sens a pris forme, à l'occasion conclu par une moralité. Par exemple, dans telle nouvelle de Balzac, dont je dirai sans doute un mot aujourd'hui, ça se conclut comme une fable par une moralité qui est la suivante : *« Ma nièce, autrefois nous faisions l'amour, aujourd'hui vous aimez, dit l'oncle. Vous êtes tout ce qu'il y a de bon et de beau dans l'humanité, car vous n'êtes jamais coupables de vos fautes* [c'est au pluriel, il s'agit des femmes], *elles viennent toujours de nous* [les hommes]. » Voilà, par exemple, la conclusion d'une nouvelle. C'est spécialement dans l'art de la nouvelle que l'on trouve ces chutes où quelques phrases condensent la leçon à tirer de ce qui s'est déroulé.

Il y a aussi des conclusions au sens logique, et si nous adoptons la perspective logique sur la conclusion, qu'est-ce que nous pouvons répondre à la question : à quelle condition pouvons-nous tirer une conclusion ? Là, la condition, ce n'est pas qu'un sens ait pris forme, ou voire, qu'il y ait énoncé explicite. La réponse est plus âpre, à condition que les prémisses, les antécédents, les enchaînements qui précèdent, nous autorisent à tirer la conclusion. Ils nous y autorisent, ces antécédents, à condition qu'il y ait, entre antécédents et conclusion, une relation de conséquence logique. Mais cela ne fait que déporter la question, la déporter sur quelle est la nature de la conséquence logique. La conséquence logique est-elle évidente d'elle-même ? Y a-t-il une splendeur de la conséquence logique ? Est-elle objective ? Est-elle fondée sur des faits qui seraient des faits de signification ? Est-ce qu'il y aurait, pour employer le vocabulaire de Hegel, une sorte de certitude sensible et immédiate de la conséquence logique ?

Si nous sommes passés, si nous passons par Wittgenstein, c'est qu'il a eu l'audace de poser que la relation de conséquence n'est pas objective, mais qu'elle est fondée, non pas sur la nature de la signification, mais sur des règles, des règles qui, dans cette dimension de l'écrit qui est son objet - la logique mathématique s'appuie sur l'écrit -, stipulent comment dans cette dimension on doit utiliser les symboles. On est allé très loin dans le sens de montrer que les règles font de la conséquence, et la possibilité, par là, de la conclusion. Les règles sont des règles pour l'usage, elles forment une grammaire indiquant quelles sont les enchaînements symboliques qui sont bien formés. De la même façon, la grammaire de la langue dit ce qui se dit et ce qui ne se dit pas. Aucun mot que nous utilisons pour qualifier ces enchaînements, le *et*, le *ou*, le *donc*, etc., n'a de signification logique sans les règles de son usage. Dans cette perspective, tout à fait radicale et distincte de celle de Frege, aucune signification logique ne préexiste aux règles. C'est ce qu'on a résumé en parlant à ce propos d'autonomie de la grammaire. L'expression en paraît justifiée quand on lit, dans *La Grammaire philosophique* de Wittgenstein, que *« la* grammaire *n'a de compte à rendre à aucune réalité ». « Les règles grammaticales,* dit-il*, déterminent la signification qui ne l'est pas déjà (elles la constituent). »* Cette thèse de l'autonomie de la grammaire, tout à fait radicale, on peut dire qu'elle est structurale, voire structuraliste, par l'évacuation qu'elle comporte de la référence à aucune réalité préexistante. De cette thèse, on conclut à l'arbitraire de toute déduction, à la relativité de toute déduction et de toute conclusion à l'endroit des règles posées.

Bien entendu, cela vaut aussi bien pour notre conclusion analytique, « donc je suis analysé », relative à des règles. Mais rien n'indique, rien n'assure que notre conclusion analytique ait le statut de la conclusion d'une déduction. Rien ne prouve que, dans l'analyse, on déduise, et que, en fonction de cette déduction, on parvienne à ce que nous appelons une conclusion. On pourrait bien plutôt penser que ce à quoi nous avons à nous intéresser, c'est au statut de la conclusion dans le registre de l'induction. L'induction, elle, elle part d'une réalité, elle part de la réalité d'une expérience, et il est douteux que l'on puisse formuler des règles de l'induction comparables aux règles que l'on pose pour la déduction.

Nous nous sommes intéressés, à travers les exemples de Hempel, de Goodman, de Kripke, à l'arbitraire de l'induction, et à ce qu'on peut appeler un échec structural de l'induction . C'est précisément l'échec à capturer le processus de l'induction dans des règles. L'arbitraire est ici d'autant plus manifeste qu'on ne trouve pas de règles qui soient formulables dans ce registre, on ne trouve pas de règles absolues. À tenter de les formuler, à tenter de formuler ce que l'expérience permet de conclure légitimement, on achoppe sur ceci, pour le dire en raccourci, que l'expérience ne permet pas de conclure. Plus exactement, la conclusion dans le registre de l'induction, la conclusion à partir de faits recensés, la conclusion à partir de l'observation de ce qu'il y a, n'est jamais qu'une conjecture.

C'est à ce titre que, dès le début des années 1950, et sans doute pour avoir été averti dans quel sens s'orientait la réflexion de Karl Popper sur la logique de la découverte scientifique, Lacan classait la psychanalyse au rang des sciences conjecturales. Pour mettre un bémol là-dessus, dans l'édition de ses *Écrits*, en 1966, il supprime, dans son rapport de Rome, plusieurs paragraphes, pour y substituer deux autres où il tempère l'opposition des sciences exactes et des sciences conjecturales, sans toutefois développer le point qui reste cependant indicatif d'une certaine reconsidération de la question. Ça montre que cette question est demeurée pour lui sensible.

Qu'est-ce que ça veut dire, une conjecture ? - conjecture qui serait tout ce qu'on pourrait avoir de conclusion quand on considère l'expérience. La conjecture veut dire qu'il y a un trou, qu'il y a un chaînon qui manque, qu'il y a, pour reprendre l'expression de Kripke, un saut dans le noir. Vous savez qu'il va trouver ce saut dans le noir là où personne n'avait vraiment songé à le situer. Là où on s'imaginait marcher tranquillement en assurant chaque pas, le voilà qui, dans son paradoxe inspiré de Wittgenstein, nous découvre un abîme à franchir dans une simple addition. Je ne suis pas à valider le paradoxe de Kripke, mais seulement à indiquer qu'il attaque un point sensible dans le fonctionnement élémentaire du symbole, puisqu'il met en cause le fonctionnement même des règles. Il s'attaque à la conclusion : 68 + 57 = 125. Il s'attaque à une conclusion qui

est ici un simple résultat - résultat de l'application d'une règle de calcul, la plus élémentaire des élémentaires, la simple addition. Ce n'est pas une conclusion sophistiquée comme celle de « donc je suis analysé ». C'est une conclusion de bas niveau, si je puis dire, une conclusion qu'on peut attendre d'une simple machine à calculer, un simple « donc ça fait 125 ». Il attaque là la notion de règle - une règle de calcul dont on peut dire que c'est le plus simple des processus déductifs. Il l'attaque précisément par l'induction. C'est ça, au fond, qui résumerait son opération si troublante. Ça consiste à attaquer la notion de règle et son fonctionnement à partir de l'induction, comme si ce qui pouvait fonder la règle était la considération de l'application de la règle.

Il nous amène ce personnage qu'il appelle le sceptique bizarre et il est frappant de voir cela naître pour supporter une recherche logique, de voir se distribuer ce poil à gratter qui a fait se gratter tous les philosophes de la logique pendant une dizaine d'années, frappant de voir se dresser, au début de son texte ironique, ce personnage qui dit au sujet « tu ne sais pas ce que tu fais quand tu additionnes, tu ne sais pas ce que tu veux dire quand tu dis *plus* ». Et ça s'élargit, par un mouvement irrésistible, jusqu'à « on ne sait pas ce qu'on pense quand on dit ».

Au fond, ce qu'il essaye de démontrer par ses arguties sensationnelles, c'est qu'une opacité est là, qui empêche de savoir vraiment ce qu'on veut dire. Rien ne sert ici de faire appel à l'algorithme, à la règle qui dit ce qu'il faut faire, dans la mesure où je ne peux jamais être certain que je la comprenne, cette règle. Au fond, sa démonstration, c'est simplement qu'à partir des applications de la règles qui sont toujours en nombre fini, qu'à partir d'exemples, de cas, je n'ai jamais le droit de conclure à la règle. Si je ne savais pas à quelle règle croit obéir un sujet, je ne pourrais jamais en toute certitude dire quelle est cette règle.

Une fois qu'on est formé à ces difficultés de l'induction, ce n'est pas si troublant. D'où vient alors l'effet paradoxal que Kripke souligne ? C'est un jeu, en fait, sur l'extérieur et l'intérieur. De l'extérieur, en observant ce que fait quelqu'un, je ne peux pas déterminer avec certitude la règle à laquelle il obéit. Évidemment, s'il écrit 2,4,6,8, je me dis qu'il se contente sans doute de suivre la série des nombres naturels en ne prenant que les nombres pairs. Mais ça n'est jamais qu'une conjecture. Il peut obéir à une règle beaucoup plus sophistiquée qui consisterait, par exemple, au bout de quatre chiffres présentés, à prendre les nombres impairs pour les quatre suivants, pour après revenir aux pairs. Cette règle-là serait aussi bien congruente avec les données qu'on a au départ. 2,4,6,8, et puis 9,11,13,15, et puis on continuerait sur les pairs, 16,18,20,22, etc... Autrement dit, à partir du premier segment de quatre chiffres, conclure qu'on connaît la règle, c'est un saut dans le noir. Donc la surprise reste toujours possible, même si on prolonge et qu'on pense que la surprise est de moins en moins probable quand on arrive à 2 000 002. Mais voilà qu'on tombe sur 2 000 003, etc. La surprise, là, même si on croit que le temps qui passe nous en prémunit, est toujours possible. Au fond, le facteur qui là opère, c'est vraiment la finitude. C'est la donnée que l'expérience, que l'observation que l'on peut faire est toujours finie. C'est pourquoi l'expérience n'autorise pas à dire *toujours*. Elle n'autorise pas à dire *tous*. L'idée de tout est là quelque peu vacillante. On est là dans le registre de cette difficulté avec l'induction que Hume déjà avait signalée.

Qu'est-ce qui fait le caractère hyper-troublant du paradoxe que présente Kripke ? C'est que là, on ne met pas en cause l'observation par A de ce que fait B, mais qu'on prend A et B comme un seul sujet. Le sceptique bizarre, il s'adresse comme à un seul, à A et B en même temps, et il lui dit : en t'observant toi-même, tu ne peux pas savoir ce que tu fais. Et c'est là que le trouble vraiment s'inscrit. Le fondement du scepticisme que Kripke nous expose, on peut dire que c'est la division du sujet - ce sujet qui ne peut être certain de la règle que lui-même applique. On pourrait dire qu'ici Freud prend le relais, et que Freud lui aussi, comme Kripke, amène son personnage, le psychanalyste - le psychanalyste qui dit aussi des choses bizarres comme le sceptique, qui dit quelque chose comme « tu ne peux pas savoir ce que tu fais, tu ne peux pas savoir ce que tu dis, eh bien, voilà ce que tu vas faire, tu vas dire, tu vas dire sans te soucier de ce que tu veux dire, sans obéir à une autre règle que celle de dire sans règle ».

C'est alors qu'on observe que ce dire sans règle - qui d'une certaine façon règle la question - a des effets. Dire sans règle, ça veut dire qu'on ne peut pas mal dire, qu'on convient que personne ne viendra dire « non, cela ne se dit pas, des choses comme ça on

ne peut pas les dire ». Ça suppose sans doute, plus ou moins, qu'on continue de respecter la grammaire. Au moins dans les grandes lignes. Mais enfin, même là, des infractions sont permises.

Certes, on pourrait présenter cette règle comme tout à fait paradoxale, comme paradoxe de Freud, mais enfin, il y a une règle. La règle, c'est celle de dire et de ne pas faire. Celle de ne pas faire autre chose que dire. Quand on se met à faire, les analystes ont un mot pour ça : *acting-out*. Le dire lui-même est laissé sans règle. Si on suit là-dessus Wittgenstein, à savoir que l'usage des mots soit laissé sans règle, ça signifie qu'on ne sait pas ce qu'ils veulent dire. Or, on peut dire que le premier effet du dire sans règle, c'est que le vouloir dire reste en instance, et c'est précisément ce que comporte le sujet supposé savoir. Le sujet supposé savoir, en ce sens, c'est la règle telle qu'elle est incessamment conjecturée au fur et à mesure que se déroule l'expérience du dire. C'est qu'on ne peut pas ne pas supposer que le dire sans règle obéit à une règle inconnue - cette règle inconnue qui se conjecture incessamment.

Ce que donc je proposais, c'est qu'on se pose la question de savoir sur quoi le dire sans règle peut il se conclure. Sur quoi peut se conclure un dire sans règle, alors que toute conclusion au sens logique se fonde sur des règles ? Eh bien, il ne peut se conclure, s'il le peut, qu'à la condition que cette règle inconnue du dire se découvre. Au fond, ce qui serait là la conclusion, c'est la découverte même de la règle. En première approximation, la règle du dire, chez un sujet - un sujet qui se livre à l'expérience du dire sans règle -, c'est ce qu'on appelle le fantasme. C'est pourquoi on peut, dans la psychanalyse, parler de construction du fantasme. Freud parlait de construction en analyse, dont il faisait le fait du psychanalyste, en tant qu'à partir de l'expérience qu'il a des dits de son patient, il fait des conjectures. Eh bien, la construction du fantasme, de quoi est-elle faite ? Sinon des conjectures qui se font au cours de l'analyse sur la règle du dire, et qui sont incessamment démenties, perfectionnées, jusqu'à ce qu'on suppose que cette règle reste stable. On suppose que cette règle conjecturée reste stable à partir d'un certain moment. Dans ce sens, on peut retrouver un autre terme qu'on accole à fantasme et qui est celui de traversée. C'est en effet dans ce sens qu'on peut évoquer la traversée du fantasme, qui traduirait ceci, que se découvre l'arbitraire de la règle du dire, à savoir que cette règle aurait pu être autre. C'est comme si du sans-règle du dire, on passait à sa nécessité, c'est-à-dire qu'il se découvre que ce dire est soumis à une règle, et que encore, par après, cette règle est contingente. D'ailleurs, Freud, à l'occasion, la reportait volontiers à une mauvaise rencontre que le sujet aurait faite. Mais ça n'empêche pas que ce fantasme n'en ait pas moins une cause.

À prendre en première approximation le fantasme comme une règle, au sens même où le fonctionnement de la règle est mis en question de façons diverses par les paradoxes de l'induction, par Wittgenstein et par Kripke, à prendre le fantasme à partir de la règle, ça fait comprendre pourquoi Lacan a privilégié l'abord logique du fantasme. Chez Freud, le paradigme du fantasme, c'est une phrase, une phrase dont Lacan fait une proposition au sens logique puisqu'il lui donne à l'occasion fonction d'axiome - une proposition qui n'est pas mise en question mais qui conditionne la déduction. Si on prend le fantasme en ce sens, c'est à partir du fantasme que le dire sans règle se découvre être strictement réglé. Cet abord logique du fantasme, c'est celui qu'il s'agit d'étendre à la théorie de la fin de la cure, en l'appelant conclusion. Le sujet qui peut dire légitimement « donc je suis analysé », c'est celui qui saurait formuler sa règle fantasmatique, qui en saurait la cause, qui saurait, aussi bien, que cette règle aurait pu être autre, ou que, en tout cas, chacun a la sienne. Au fond, en un sens exactement hégélien que nous verrons un peu plus tard, c'est le sujet qui aurait vraiment, pour de vrai, renoncé à la loi du coeur, celui qui pourrait dire légitimement « donc je suis analysé », c'est celui qui aurait cessé d'être fou. Cette règle, c'est une règle qui lui est singulière. C'est celle qui rendrait compte de ce que les mots veulent dire pour lui. C'est là qu'il faut sans doute situer ce fantasme, cette règle fantasmatique, par rapport au réel.

Il y a là-dessus, chez Lacan, des formulations qui se font écho mais qui sont décalées les unes par rapport aux autres. Au moins les trois suivantes. D'abord que le fantasme c'est un réel. C'est un réel pour le sujet, en tant que, non seulement il revient toujours à la même place, mais qu'il ne la quitte pas, et que ce fantasme conditionne tout le flux des significations. C'est, deuxièmement, que le fantasme tient la place du réel, en

ce sens que le réel du fantasme voile, occulte le réel comme tel. Il l'occulte par une phrase initiale, inaugurale, à partir de quoi tout signifie pour le sujet, et aussi à partir de quoi le sujet jouit - ce qui met en question la connexion de la signification et de la jouissance. Troisièmement, que c'est dans le fantasme que se constitue pour chacun sa fenêtre sur le réel.

Eh bien, j'ai eu envie d'illustrer un petit peu ces fenêtres sur le réel. Évidemment, ces trois formules prélevées dans Lacan, il s'agira de les ordonner exactement. Mais je me permets un petit excursus sur ses fenêtres sur le réel *pour chacun*, en vous amenant une petite foule de gens qui disent et qui ne font, en disant, que de témoigner chacun en quel sens c'est d'eux qu'ils parlent, en quel sens ils manifestent rien d'autre que la petite fenêtre de laquelle ils croient observer l'objet. J'amène cette référence parce que c'est celle qui fait bien contraste avec l'Adèle de Courteline. Ça tourne autour d'une femme - d'une femme dont, en fait, on ne sait rien de sûr, et dont on parle d'autant plus qu'on ne sait rien, dont on parle pour la diffamer. C'est au fond le paradigme de la femme diffamée, d'autant qu'elle est aussi sainte, aussi belle âme qu'Adèle est menteuse.

Il ne faut pas que je vous laisse seulement devant le personnage de cette Adèle niant le fait et comptant sur l'amour pour interdire à son amant de conclure quoi que ce soit sur le fait le plus probant. Secret de famille ! Eh bien, dans cette nouvelle de Balzac à laquelle je fais allusion, le rigolo est que, en effet, il y a un secret de famille et qu'on vous l'explique. Et, quand on vous l'explique, on découvre que vraiment la femme en question est sainte. C'est, si l'on veut, une nouvelle qui tourne, qui roule sur la question de la vérité, et c'est pourquoi, alors qu'elle apparaît tout à fait invraisemblable, Balzac insiste à dire, au début, que c'est une histoire vraie. C'est une nouvelle qui tourne autour de la question qui est formulée dans le texte et que je peux reprendre pour vous la poser : « Connaissez-vous Madame Firmiani ? » Ce qui est drôle, c'est qu'il y a un livre sur Lacan qui s'appelle comme ça : *Connaissez-vous Lacan ?* D'ailleurs, comme quelqu'un me la fait remarquer, Madame Firmiani, en effet, c'est Lacan. Personne ne la connaît vraiment et tout le monde a sa petite idée sur elle. C'est ainsi qu'elle est présentée. Ce n'est que le tiers environ de cette nouvelle mais c'est le tiers le plus précieux. Elle est présentée à travers le discours commun, c'est-à-dire comme précisément quelqu'un dont on parle. Ce discours commun, ce n'est pas vraiment une *vox populi*. D'abord parce que ça se passe dans la très bonne société parisienne. Ou bien c'est une *vox populi* qui est faite des dits, faite de dits différents qui se caractérisent, non pas tant d'être contradictoires les uns avec les autres - si on met tout cela bout à bout, on finit en effet par se faire une petite idée de Madame Firmiani -, mais qu'ils signifient le locuteur lui-même, bien plus qu'ils ne réfèrent l'objet. Ca illustre, si l'on veut, que chacun voit midi à sa fenêtre. Et Madame Firmiani, dans cette nouvelle que je vous recommande, c'est le réel. Elle tient au moins la place du réel sur lequel chacun ouvre sa petite fenêtre.

Ça fait l'entrée de l'ouvrage, qui est présentée comme une sorte d'anthropologie parisienne par Balzac, où chacun vient tout à tour sur la scène comme représentant d'une espèce, c'est-à-dire animé par sa propre passion. Voilà, par exemple, comme s'exprime le positif, le monsieur positif, quand on lui demande s'il connaît Madame Firmiani : *« Si vous eussiez demandé, à un sujet appartenant au genre des positifs, "connaissez-vous Madame Firmiani ? » cet homme vous eut traduit Madame Firmiani par l'inventaire suivant : un grand hôtel situé rue du Bac, des salons bien meublés, de beaux tableaux, cent bonnes mille livres de rentes et un mari jadis receveur général. Le genre flâneur : Madame Firmiani ? Oui, oui, je la connais bien ! Je vais à ses soirées. Elle reçoit le mercredi. C'est une maison fort honorable. Déjà,* commente Balzac, *Madame Firmiani se métamorphose en maison. Que veux-tu donc aller faire chez Madame Firmiani ? Mais on s'y ennuie autant qu'à la Cour ! Vous avez questionné là l'un de vos amis placé parmi les personnels, gens qui voudraient faire tenir l'univers sous clef et n'y rien laisser faire sans leur permission. Oh ! Madame Firmiani, mon cher, est une de ces femmes adorables qui servent d'excuse à la nature pour toutes les laides qu'elle a créées par erreur. Elle est ravissante. Veux-tu que je t'y présente ? Ce jeune homme est du genre lycéen connu pour sa grande hardiesse entre hommes et sa grande timidité à huis clos. Madame Firmiani ? Il y a chez elle une galerie de tableaux magnifiques, allez la voir, vous répond un autre, rien n'est si beau. Vous vous êtes adressé au genre amateur d'art. Une femme : Madame Firmiani ? Je ne veux pas que vous alliez chez elle ! Cette phrase est la plus*

riche des traductions. Madame Firmiani, femme dangereuse, une sirène ! Un Attaché d'ambassade : Madame Firmiani ? N'est-elle pas d'Anvers ? J'ai vu cette femme, il y a dix ans. Elle était alors à Rome. Les sujets appartenant à la classe des Attachés ont la manie de dire des mots à la Talleyrand. Ils ne s'occupent que de l'Espagne, de Vienne, de l'Italie ou de Pétesbourg. Madame Firmiani ? N'est-ce pas une ancienne actrice des Italiens ? Homme du genre niais. » Etc., etc...

La conclusion de cette énumération - je ne vais quand même pas tout vous lire -, c'est une doctrine de la vérité dont on peut dire qu'elle vaut assez bien sur ce qui se colporte, sur les « connaissez-vous » : *« Effrayante pensée : nous sommes tous comme des planches lithographiques dont une infinité de copies se tirent par la médisance. Ces épreuves ressemblent au modèle ou en diffèrent par des nuances tellement imperceptibles que la réputation, sauf les calomnies de nos amis et les bons mots d'un journal, dépend de la balance faite par chacun entre le vrai qui va boitant et le mensonge à qui l'esprit parisien donne des ailes. »*

Voilà donc présentée cette insaisissable Madame Firmiani par, autour d'elle, ce concert de chacun qui la voit de *sa* fenêtre. Chacun en parle selon son fantasme ou le fantasme de sa classe, de son espèce comme dit Balzac. Et ainsi, chacun de ceux qui parlent est épinglé comme une position d'énonciation. Chacun a sa phrase.

Mais, Madame Firmiani, c'est encore tout à fait autre chose. Ce que c'est, je vous le résume. C'est qu'un certain nombre de faits que ramasse le brave oncle, semblent indiquer que son neveu est ruiné - son neveu qu'il aime, et d'ailleurs, dans une première version du texte, c'était le fils clandestin de cet oncle. Cet oncle de province apprenant que son neveu est ruiné se précipite donc à Paris et il entend dire qu'il a été ruiné par Madame Firmiani. Simplement, il est prudent. Il est prudent avant de conclure sur les faits qui nuisent à la réputation de Madame Firmiani. Et donc, il va voir Madame Firmiani elle-même. Corbeau es-tu noir ?... On n'a pas, en effet, toujours la possibilité de faire ça dans l'expérience au sens de Hempel ou de Goodman, à savoir d'aller questionner le corbeau ou l'émeraude pour qu'ils disent leur vérité. Mais enfin, Madame Firmiani parle. Mais elle n'accepte pas de parler à cet oncle. Elle entend celui-ci lui dire : écoutez, je suis l'oncle de Monsieur Untel et je m'inquiète tout de même de la misère dans laquelle il vit alors que vous... Elle lui répond alors, gentiment et en beaucoup de phrases, ce qui veut tout de même dire : sortez ! On reste donc avec l'idée de cette Madame Firmiani mangeuse d'hommes, jusqu'à ce que l'oncle se rende enfin auprès de son neveu et finisse par lui tirer les vers du nez. Il s'avère alors que, pas du tout, pas du tout, Madame Firmiani n'est pas une Adèle ! Le neveu l'a épousée en Écosse, et s'il est à ce point dans la dèche, c'est que Madame Firmiani, l'ayant épousé et ayant appris des malversations paternelles, des malversations du père du neveu, exige qu'il rembourse la dette du père. Tellement elle est sainte ! Et, le décès de son mari à elle - Monsieur Firmiani passe seulement dans les coulisses - n'étant pas avéré, elle ne peut pas disposer de sa fortune pour le tirer d'affaire. Secret de famille ! Et lequel ! Le secret de famille évoqué par Courteline, nous le trouvons chez Balzac. Et tout est bien qui finit bien, puisqu'à peine a-t-il fini de raconter cette histoire abracadabrante que Madame Firmiani arrive, et merveille ! le décès de son mari a été constaté, elle a sa fortune et la met à la disposition du mari-neveu dans la dèche. C'est là que l'oncle s'arrache cette formule selon laquelle les femmes ne sont jamais coupables mais que ce sont toujours les hommes.

Il faut bien dire que c'est un peu du genre niais, à la fin. C'est du genre niais et on aurait préféré que le neveu et Madame Firmiani disparaissent dans la tempête et qu'on reste toujours dans l'incertitude sur qui était vraiment Madame Firmiani. Mais ça, ça sera plutôt pour le XXe siècle. Ce serait Balzac réécrit par Kafka, par exemple, ou par Borges. En tout cas, je compense par cette référence ce que pouvait avoir de désobligeant de ne vous laisser que l'image d'Adèle. Vous avez maintenant, à côté de l'Adèle de Courteline, la Madame Firmiani de Balzac, qui, dans la niaiserie finale, nous illustre assez bien ce que nous retrouverons un peu plus tard dans Hegel avec le concert des belles âmes.

Si je prononce le nom de Hegel, c'est parce que dans notre chemin de cette année j'ai fait station - une station obligée - sur le Lacan hégélien, et cela, je pense, à bon droit, dans la mesure où la théorie du cours de l'analyse, que Lacan a proposée avant de la logifier, est une théorie de part en part hégélienne. Il faudrait que je vous demande : connaissez-vous la dialectique ? Pour connaître la dialectique, il faudrait peut-être, là

encore, que je prenne un exemple. L'exemple le plus simple que je puisse aller chercher, c'est le tout début de *La Phénoménologie de l'esprit*, le moment où l'histoire commence, juste après l'Introduction. J'ai apporté ici la vieille traduction, même s'il y en a deux nouvelles depuis lors. J'ai apporté ma vieille traduction et je me limiterai à cette aperçu pour situer le fonctionnement dialectique.

Le fonctionnement dialectique, c'est une séquence où l'on aperçoit le renversement d'une vérité, et qui se fait, au fond, presque de lui-même. Il faut parfois un tout petit coup de pouce mais c'est quand même le renversement d'une vérité par son propre développement. Pour fixer les idées, je peux en effet me contenter de ce tout premier début élémentaire où Hegel se contente de mettre en scène une conscience dans son état qu'on peut dire être le plus primitif. Pas même encore conscience de soi, mais conscience de ce qu'il y a. Conscience, comme il le dit, d'un *ceci*. Conscience, disons, du singulier. Qu'est-ce que c'est que ce *ceci* ? - ce *ceci* dont il n'y a pas grand chose à dire, qui n'est pas un *ceci* complexe comme Madame Firmiani sur laquelle chacun a son avis, sa perspective, sa petite fenêtre. Là, avec Hegel, c'est la toute première petite fenêtre sur le réel, la petite lucarne.

Donc, il pose la question : qu'est-ce que le *ceci* ? Ça fait vraiment le point de départ, on est à la page 3 de *La Phénoménologie de l'esprit*. Qu'est-ce que le ceci ? « *Prenons-le,* dit Hegel*, sous le double aspect de son être, comme le* maintenant *et comme l*'ici. » Il s'occupe donc seulement de *maintenant* et d'*ici*, c'est-à-dire des coordonnées minimums d'une conscience qui ne veut au fond rien savoir d'autre que son propre présent et son propre lieu. Il traite le *maintenant* et l'*ici* l'un après l'autre : « *à la question : qu'est-ce que le maintenant ? nous répondrons par exemple : maintenant est la nuit.* » C'est ça qu'il appelle la certitude sensible au degré zéro, c'est de fixer le moment présent et de qualifier ce qu'il y a. C'est un exemple. On suppose que c'est vrai : il fait nuit, il fait jour, voilà des vérités. Mais si nous voulons éprouver la vérité, vérifier qu'elle tient le coup, il faut un petit coup de pouce : « *Pour éprouver la vérité de cette certitude sensible, une simple expérience sera suffisante. Nous notons par écrit cette vérité. Une vérité ne perd rien à être écrite, et aussi peu à être conservée. Revoyons maintenant à midi cette vérité écrite. Nous devrons dire alors qu'elle s'est éventée.* » Un petit comprimé de dialectique, vous l'avez dans cet exemple. Voilà un énoncé vrai qui est conservé par l'opération de l'écriture, et, le temps ayant passé - on était, par exemple, au Minuit d'*Igitur* de Mallarmé et on est à présent au grand Midi de Nietzsche -, voilà que la vérité qui était consignée est devenue autre chose qu'une vérité, elle est partie.

Autre exemple sur l'*ici* : « *Ici, par exemple, l'arbre. Je me retourne, cette vérité a disparu. Elle s'est changée en vérité opposée. L*'ici *n'est plus un arbre mais plutôt une maison. L*'ici *lui-même ne disparaît pas mais il est ou demeure dans la disparition de la maison ou de l'arbre.* » Le concept de l'*ici* demeure mais l'*ici* alors n'est plus simple, il est désormais une universalité. Je peux dire : ici l'arbre, ici la maison, ici la colline, mais cet *ici* ne se confond plus avec l'objet singulier que j'avais en face de moi. L'*ici* est maintenant une catégorie universelle, ou en tout cas générale, que je peux remplir par différents objets. De la même façon, une fois que j'ai vu que maintenant c'est la nuit et qu'un peu plus tard c'est le jour, le *maintenant* n'est plus immédiat, il est médiatisé - il est médiatisé par la comparaison, par le fait que je finis par m'apercevoir que le *maintenant* ne se confond pas avec la nuit, ne se confond pas avec le jour, mais que c'est une catégorie. Ce *maintenant* est médiatisé, il est déterminé comme ce qui demeure et se maintient : « *Aussi peu le jour et la nuit sont son maître, aussi bien il est encore jour et nuit, il n'est en rien affecté par son être autre.* » Et nous avons la conclusion de Hegel : l'universel est donc le vrai de la certitude sensible.

Ce petit raisonnement tient sur deux petites pages qui sont la racine même de la dialectique, de comment on passe de cette assomption dans l'immédiat à l'universel. Ça suppose sans doute le langage, ça le suppose comme le manifestait déjà cette introduction de l'écriture : « *En d'autres termes, nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous disons dans cette certitude sensible, mais, comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai. En lui nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre avis*. » Cet universel, qui surgit par un tour de passe-passe de la certitude sensible, a pour support le langage.

Si on vous demande si vous connaissez la dialectique, il suffit de penser à la

dialectique du *maintenant* et de l'*ici* pour avoir au moins une idée de ce passage de la certitude immédiate jusqu'à la médiation. Eh bien, la théorie du cours de l'analyse, par exemple dans le rapport de Rome de Lacan, est une théorie qui est, je le dis, de part en part dialectique. Dans la nouvelle de Balzac, Madame Firmiani, on parle d'elle. Chacun en parle selon sa passion propre. Eh bien, la *Phénoménologie de l'esprit*, ce serait la phénoménologie de Madame Firmiani si elle-même disait tour à tour tout ce qu'on dit d'elle. Si on opérait sur Madame Firmiani l'opération qui constitue le sceptique de Kripke, c'est-à-dire confondre en un sujet le sujet qui observe de l'extérieur et celui dont il s'agit, on aurait la dialectique de Madame Firmiani. Ca supposerait qu'elle soit à s'identifier au discours de l'Autre. Et c'est comme si un sceptique bizarre venait lui dire : crois-tu savoir qui tu es ?

Si Lacan met la dialectique au coeur de l'expérience analytique, c'est au fond parce qu'il met, au coeur de l'analyse, le moi. Tant qu'il mettra le moi au coeur de l'analyse, il considèrera l'expérience analytique comme une dialectique. Et cela parce que ce qu'il met au coeur du moi, c'est la méconnaissance, à savoir que par le moi le sujet se pense, se voit, se croit autre qu'il n'est. Cette thèse dialectique est celle que l'on retrouvera encore, bien longtemps après le rapport de Rome, dans *Remarques sur le rapport de Daniel Lagache*, quand Lacan introduit un personnage curieux, un Ulysse un peu différent de l'Ulysse homérique, c'est-à-dire un Ulysse qui aveuglerait Polyphème, non pas en lui crevant l'oeil, mais en lui donnant un oeil. Il y a ce personnage curieux, dans les *Écrits*, d'un Ulysse qui aveuglerait Polyphème, non pas par la crevaison de l'oeil, mais au contraire en lui donnant un oeil. Et ce que Lacan appelle le moi, explicitement, c'est l'oeil qui aveugle l'inconscient. Il y a donc là, pour le dire encore autrement, une puissance de méconnaissance.

Cette conception de l'analyse, qui va dominer la réflexion de Lacan pendant près de quinze ans, on en a la marque dans ce texte qu'il a formulé après-guerre et qui est Propos sur la causalité psychique. C'est un texte qui semble porter sur la psychose, où Lacan se livre à une critique précise des thèses organo-dynamiques de Henri Ey, se place dans la ligne de Clérambault en disant qu'il fut son seul maître dans l'observation des malades - pas dans la théorie mais dans l'observation des malades -, et où il reprend, à ce propos, sa thèse sur la psychose paranoïaque dont il résume un certain nombre de résultats. Mais ça n'est qu'apparemment qu'il s'agit d'un texte sur la psychose. En fait, le terme que Lacan amène là, à la Libération, c'est celui de folie, qui est à distinguer de celui de psychose. C'est au point que quand il reprend sa thèse sur la psychose paranoïaque, c'est pour en faire quelque chose qu'il appelle une phénoménologie de la folie.

Le terme de phénoménologie est ici très explicitement issu de Hegel, mais le terme de folie, pas moins ! En fait, il s'agit de la folie et non pas de la psychose, c'est-à-dire que la psychose apparaît comme une sous-classe, un sous-produit de la folie, d'une folie beaucoup plus fondamentale, d'une folie qui est au fond co-extensible, si l'on peut dire, à l'humanité. Et c'est pourquoi le mot-clef de ce texte est celui de méconnaissance - une méconnaissance dont Lacan veut faire ressortir la structure générale, et dont on peut dire qu'elle est valable pour tout moi.

Ce que Lacan, dans ce texte, appelle le phénomène de la folie, ça n'est pas la psychose, c'est la méconnaissance intrinsèque à toute connaissance de soi. Au point qu'il peut dire, par exemple, que le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification, c'est-à-dire du langage chez l'homme. Ça n'est pas une clause de style. C'est la substance même de sa réflexion que d'indiquer, pour fixer cette structure générale de la méconnaissance valable pour tout moi, la figure hégélienne de la loi du coeur. On peut dire qu'il est allé chercher, dans *La Phénoménologie de l'esprit*, non pas seulement le rapport du maître et de l'esclave, mais précisément la figure dite de la loi du coeur pour y trouver la formule générale de la folie, mais de la folie en tant qu'elle exprime la méconnaissance intrinsèque à tout moi. C'est au fond une sorte de clinisisation « immédiate » de cette figure hégélienne. Peut-être vaut-il la peine de s'y référer. Vous la trouverez, cette figure, au chapitre qui s'intitule « Certitude et vérité de la raison ». Ce n'est pas facile de détacher une figure dans le cours de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais je vais quand même essayer.

Peut-être que la petite gymnastique que vous avez faite avec moi sur le

maintenant et l'*ici*, si douteuse qu'elle puisse vous paraître, vous permettra de saisir un peu mieux ce résumé. Là nous ne sommes pas à l'état où cette conscience a affaire avec un *ceci* aussi douteux et transitoire que l'*ici* et le *maintenant*. Nous sommes déjà à la conscience de soi, au-delà de ce rapport de vérité et de mensonge avec la chose dite dans le moment présent et à tel endroit. Nous avons déjà atteint la conscience de soi.

La conscience de soi fait des bêtises. La conscience de soi, toute fière d'être devenue conscience de soi - ce qui passe d'abord par le moi égale moi, par quelque chose dont on pourrait dire que ça manque dans la nouvelle de Balzac, à savoir que Madame Firmiani c'est Madame Firmiani, ce qui est une bêtise comme le démontre Hegel -, donc la conscience de soi, fière comme Artaban, s'identifie dans la loi du coeur à l'universel, c'est-à-dire - je résume - qu'elle veut, qu'elle s'imagine être immédiatement l'universel. Ça veut dire - tel que Hegel formule et présente cette conscience de soi universelle - qu'elle s'interroge, qu'elle interroge son être pour soi et qu'elle découvre la loi de ce qui est juste et de ce qui est injuste, la loi de ce qui est bien et de ce qui n'est pas bien, et qu'elle dit, de la même façon qu'elle pouvait dire « maintenant est la nuit », ceci est juste et ceci n'est pas juste pour tous. C'est ça que Hegel appelle la loi du coeur. Il s'agit d'un cœur qui a en lui une loi, et qui formule, indépendamment du reste, le bien et le vrai.

Il faut voir que, si on prend le développement du concept, c'est une loi qui reste pour soi. Et le problème, c'est qu'il y a le reste. Il y a ce que Hegel appelle la réalité effective, la *Wirklichkeit*. Il y a un os, à savoir que la réalité effective n'obéit pas à la loi du coeur. Autrement dit, la loi du coeur trouve en face d'elle l'ordre du monde, et, cet ordre du monde, elle ne peut le concevoir que comme contrainte et violence. Voilà que la loi du coeur doit constater que l'humanité ne suit pas la loi du coeur, sauf évidemment quand c'est le coeur de Madame Firmiani, puisque son mari suit aussitôt la loi du coeur de son épouse. C'est très important puisque, visiblement, elle a à son égard des exigences morales tout à fait exorbitantes et qui le réduisent à la misère vitale la plus grande. Lui, le mari, il suit bien la loi du coeur de Madame Firmiani, mais enfin, le reste du monde, non. D'ailleurs, le reste du monde passe son temps à dire du mal du coeur de Madame Firmiani.

Donc, la loi du coeur doit constater que le monde n'obéit pas à la loi du coeur, et que l'humanité peine, souffre sous une nécessité étrangère à ses exigences. La conscience de soi à l'étape de la loi du coeur veut alors libérer l'humanité de cette nécessité étrangère : « *La conscience individuelle veut supprimer cette nécessité qui contredit la loi du coeur, et produire le bien-être de l'humanité. Elle est la gravité d'un dessein sublime qui cherche son plaisir dans la présentation de l'excellence de son essence et dans l'effectivité d'une transformation.* »

Là, petite dialectique : la bonté, le coeur descendent dans la réalité effective. Petit problème ! La loi du coeur s'actualise, dit Hegel, elle veut s'actualiser dans le monde, et, petit problème, elle n'aboutit qu'à s'empêtrer dans l'ordre effectivement réel. Au fond, la conscience croit que son coeur et toutes ses bonnes intentions vont valoir immédiatement comme un universel, que tout le monde va dire : ah ! formidable ! c'est comme ça que le monde doit être gouverné ! Elle croit que cette loi du coeur va valoir immédiatement comme universelle, qu'il suffit d'amener, de dire cette vérité et ses bonnes intentions pour que ça soit reconnu immédiatement. On croit que cette universalisation va se passer comme avec le *maintenant* et l'*ici*, alors que cette loi du coeur est en vérité, dit Hegel, quelque chose de particulier. Elle est une prétention à l'universel mais, quand elle s'expose, elle reste quelque chose de particulier. Les autres, ils ne reconnaissent pas du tout la loi du coeur comme un universel. Ils ne considèrent pas que la loi de leur propre coeur est accomplie quand la loi du coeur de Untel se trouve en train de se réaliser. Ils disent que c'est seulement la loi du coeur de quelqu'un d'autre. Ils s'opposent à lui. L'humanité s'oppose à lui. Et donc, renversement : alors qu'avant, la conscience animée par la loi du coeur trouvait abominable l'ordre du monde et voulait en libérer l'humanité, maintenant, ce que la conscience trouve abominable, c'est les autres, les autres hommes : *« Ce sont les coeurs des autres hommes qui sont abominables et opposés à ses bonnes intentions* [et donc la conscience individuelle] *s'épuise à dénoncer l'ordre universel comme une perversion de la loi du coeur et de sa félicité ».*

C'est le mot de délire qui vient sous la plume de Hegel et il décrit là, au fond, une

certaine thèse de l'*Aufklärung* des Lumières. Je vais vous en donner la citation exacte, ça en vaut la peine parce que, en fait, c'est dans Lacan. Moi, je m'imaginais qu'en parlant de Hegel, j'aiderai à faire comprendre Lacan, et je me rends compte que c'est le contraire, que c'est en parlant de Lacan que je vous permets peut-être de comprendre quelque chose de Hegel. Voilà le passage : *« Des prêtres fanatiques, des despotes corrompus aidés de leurs ministres, qui en humiliant et en opprimant cherchent à se dédommager de leurs propres humiliations, auraient inventé cette perversion de la loi du coeur exercée pour le malheur sans nom de l'humanité trompée ».*

Nous avons donc ici un premier renversement de la loi du coeur qui, descendant dans le monde pour réaliser ses bonnes intentions, se rend compte au contraire qu'elle suscite la révolte des autres coeurs. Il faut que je vous passe le troisième moment où il se découvre que l'ordre universel, ce qui règne, ce qu'il y a - devant quoi évidemment s'incline Hegel -, c'est la loi de tous les coeurs : *Les lois subsistantes sont protégées contre la loi d'un seul individu, car ces lois ne sont pas une nécessité vide et morte privée de conscience, mais une substance dans laquelle ils vivent comme individus conscients d'eux-mêmes. Ainsi, même s'ils se lamentent et se plaignent de cet ordre universel comme étant en conflit avec leur loi intérieure, en fait ils sont avec leur coeur attachés à cet ordre comme à leur essence, et si cet ordre leur est ravi ou si eux-mêmes s'en excluent, ils perdent tout. »*

Hegel nous décrit alors ce qu'on appelle l'ordre public : *« Cette hostilité générale dans laquelle chacun tire à soi ce qu'il peut, exerce la justice sur la singularité d'autrui, et consolide sa singularité propre qui à son tour disparaît par l'opération des autres. Cet ordre est le cours du monde et son contenu est plutôt le jeu vide d'essence de la consolidation et de la dissolution mutuelle des singularités. »*

Eh bien, ce que je n'ai pu ici que vous résumer brièvement, c'est ce que Lacan donne comme la formule générale de ce qu'il appelle la folie, c'est-à-dire la formule générale de la position du moi. D'ailleurs, vous voyez que ce qui est décrit comme d'un seul chez Hegel, se révèle, dans cette perspective, comme étant le fait de chacun. Au fond, ce que découvre ici ce développement dialectique de la loi du cœur, c'est que le sujet concourt, participe, nourrit le désordre même contre lequel il s'insurge. Et lorsque c'est sans médiation que le sujet s'identifie à l'universel, on peut dire qu'il y a folie. Mais le paradoxe que signale Lacan est ici que c'est en même temps le rapport de l'être à ce qu'il a de meilleur. Dans cette folie de la loi du coeur, il y a ce qu'il y a de meilleur du sujet, à savoir son idéal de liberté, et c'est ici que Lacan peut faire de la folie *« la virtualité permanente d'une faille ouverte dans l'essence humaine »,* faire de la folie la compagne de la liberté, faire en quelque sorte de la folie la limite même de la liberté - cette liberté de vouloir autre chose que ce qui est, et, à la limite, de se vouloir autre chose que ce qu'on est.

Eh bien, c'est là la base même de la conception du moi chez Lacan. C'est cette loi du coeur. C'est ce qu'il a développé - on n'en a pas le texte - sous le titre de « *Connaissance paranoïaque* », et c'est ce qui établit comme premier une aliénation qui fait du moi une instance primordialement aliénée. Sa présentation développementale est bien entendu celle qui a été donnée par le *Stade du miroir*.

Voilà sur quel point je reprendrai la prochaine fois.

VI - Cours du 26 janvier 1994

J'ai fait la dernière fois monter sur la scène un personnage qui est essentiel à la clinique de Lacan. C'est le personnage du fou hégélien. Hegel l'appelle ainsi : un fou. Ce fou arrive presque à la fin de la partie de *La Phénoménologie de l'esprit* qui s'appelle « La raison ». C'est le personnage qui constitue une dérision momentanée, transitoire de la raison. Hegel s'inspire de Schiller, de la pièce de Schiller intitulée *Les Brigands*. Cela est bien connu des spécialistes de Hegel. Les spécialistes de Lacan savent que celui-ci y a substitué, pour son public français, une autre référence empruntée à Molière, celle de l'Alceste du *Misanthrope.* Je n'en reprendrai pas la lecture que vous trouverez aux pages 173-175 des *Écrits* - pages qui sont comme une francisation d'un épisode de *La Phénoménologie de l'esprit*, et qui font intervenir, sinon l'amour, du moins le délire passionnel, qui n'est pas au premier plan de l'ouvrage du philosophe même s'il n'en est pas absent.

Je dis que ce personnage du fou hégélien est essentiel à la clinique psychanalytique, pour autant que dans la perspective de Lacan qui est la nôtre, que nous faisons nôtre, que nous essayons de faire nôtre, le moi est fou. Cliniquement, le moi est toujours gros de délire. Et cette position du moi - qui emprunte plus à Hegel qu'à Freud, qui permet une relecture de Freud, qui permet dans Freud de réunir des éléments épars et donc de lui imputer aussi la notion du moi fou -, cette position est aux origines mêmes de la perspective clinique de Lacan. En dépit de tous les remaniements que sa théorie connaîtra au long des années, il me semble que cette position est une constante, que ça reste parfaitement valable, même lorsque la fonction de la parole et le champ du langage sont conçus comme les données fondamentales de l'expérience analytique. Cette théorie du moi n'est pas une branche morte qui reste en arrière de ce développement, mais c'est là une position en quelque sorte définitive, acquise pour Lacan. Elle organise, elle détermine une conception du déroulement de la cure et de sa conclusion dont les coordonnées de structure demeurent permanentes. C'est ce que je voudrais arriver à indiquer aujourd'hui.

Comme je l'ai signalé la dernière fois, Lacan, entamant après-guerre sa réflexion, réinscrit sa clinique de la psychose dans ce qu'il appelle la structure générale de la méconnaissance. Cette structure peut être dite générale dans la mesure où elle est attribuée au moi en tant que tel. Vous trouverez d'ailleurs, dans les *Écrits* de Lacan, le moi qualifié comme une fonction de méconnaissance. Alors, quelle serait la formule, la première formule de la méconnaissance affectant le moi? Lacan en propose une mais c'est, en définitive, pour la rejeter, même si ça n'apparaît pas au premier abord. La formule de la méconnaissance, ce serait que le moi se croit autre qu'il n'est. Cette formule oppose son être actuel, ce qu'il est, à ce qu'on pourrait appeler son être de croyance, son être imaginaire, et donc son image virtuelle. Non pas son image actuelle qui reflèterait son être, mais son image virtuelle qui en constitue une déformation et même un voile. Cette formule dispose une scission qu'introduit déjà comme telle la référence imaginaire, la scission entre l'être et son image, mais en même temps la redouble d'une opposition entre l'actuel et le virtuel. Ce n'est pas simplement qu'il se voit, qu'il se considère dans son image - ce que pourrait illustrer le simple rapport au miroir -, c'est qu'au-delà il modifie cette image. Cette image se modifie sous l'incidence d'une croyance, qui prête au fond à satire. Les moralistes, au cours des âges, se sont qualifiés comme tels de moquer chez l'homme cette propension à se croire autre qu'il n'est, et de le ramener, éventuellement pour l'humilier, à la misère de sa condition. À cet égard, la religion a trouvé, dans la critique de l'imaginaire, des ressources parfois admirables si l'on songe, par exemple, aux oraisons d'un Bossuet. Je pense à Bossuet parce que quelqu'un m'a dit que j'avais tendance à prêcher. Pourtant ce n'est certainement pas dans l'idée de vous conduire à résipiscence que je parle ici. Mais enfin, ça m'interroge.

La formule « il se croit autre qu'il n'est » est insuffisante pour dire ce dont il s'agit dans la méconnaissance. Ca fait croire à une simplicité de ce qu'on est. La démonstration de Lacan, c'est que se croire celui qu'on est ne vaut peut-être pas mieux. Se croire pour soi celui qu'on est pour les autres, eh bien, ça ne fait pas du tout sortir de la méconnaissance. On peut dire, au contraire, que ça la constitue comme telle. Vous trouverez, dans les mêmes pages, une analyse critique du « se croire » pris absolument.

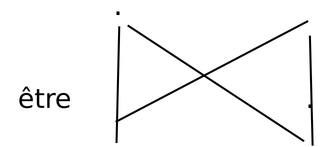
Le français, en effet, permet d'utiliser le verbe croire dans la formule « il se croit » qui stigmatise l'infatuation. Se croire, ce n'est pas tant se croire autre, que se croire le même. Le problème de la méconnaissance n'est pas tant « je suis un autre », que, plus directement, l'équation - équation qu'on a rapportée dans l'histoire des idées au malheureux Fichte, et ça figure d'ailleurs quelque part en note dans les *Écrits* -, l'équation « moi égale moi ». Il faudrait ici inventer un verbe comme « se mêmer ». Cette équation est celle du moi qui se même - au moins pour nous qui connotons cette équation avec ce qu'il est convenu d'appeler le narcissisme.

La méconnaissance est donc un délire d'identité. Ca consiste à mettre l'Autre hors de soi. Et, puisqu'on peut aller jusqu'à qualifier la méconnaissance de folie car on y trouve au moins le principe de la folie, disons que la méconnaissance est une forclusion de l'Autre. Et si c'est une croyance, c'est de croire à une identité de soi qui ne passerait pas par l'Autre. Dans la figure hégélienne de la folie, la loi du cœur, dans le moment même où elle s'assure de son identité à soi, s'oppose nécessairement à un ordre du monde qu'elle dénonce comme un désordre - un désordre au gré de ses exigences, un désordre d'injustice, et même, à tel moment de son développement, un désordre d'individualité concurrente.

De cette figure Lacan donne un résumé ramassé, page 172 des *Écrits*, un résumé qui se prête à un schématisme élémentaire comportant une inversion imaginaire. Là où il y a l'ordre du monde, où l'être actuel du moi se manifeste comme toutes choses dans la réalité effective, le moi se méconnaît à cette place et ne se reconnaît qu'au lieu de la loi du cœur, qui est, résume Lacan, comme une image virtuelle et inversée de cet ordre ou de ce désordre du monde tel qu'il est dénoncé.

Je prends donc deux repères pour marquer l'inversion entre ce monde où est situé l'être actuel du sujet et cette loi du cœur qui en est comme l'image inversée et virtuelle.

Au fond, ce schéma inscrit ce que Lacan appelle la discordance fondamentale entre le moi et l'être. Donc, ici, nous écrivons l’être, et ici nous écrivons le Moi.



Il y a là double méconnaissance, en ce que, premièrement, le moi méconnaît la position véritable de son être actuel, et, deuxièmement, en ce que cet être actuel, il le reconnaît dans l'image inversée. Aux yeux de Lacan, la position du moi est ici prise dans un cercle. Qu'est-ce que ce serait, ce cercle? C'est que le moi ne peut échapper à l'actualité de son être qu'en se projetant dans son image virtuelle, et cette virtualité même le renvoie toujours à l'actualité du monde et de son ordre-désordre. À cet égard, c'est une position subjective sans issue. On peut dire que c'est une position bloquée - une position qui en elle-même n'est pas susceptible de développements dialectiques. Cette issue ne peut s'obtenir pour le sujet, ou disons pour le moi puisque c'est lui notre acteur ici, que par une violence exercée contre l'ordre. À vrai dire, on peut imaginer cette position restant bloquée. Cette notion d'une position bloquée du moi par rapport au monde se rencontre chez Hegel mais pas seulement dans la figure de la loi du cœur. Elle se rencontre dans la figure de la belle âme. Nous y viendrons peut-être tout à l'heure, car c'est parfois un peu abusif de la part de Lacan et bien qu'il y ait des traits communs entre ces deux figures, de les confondre et de sembler à certains moments les prendre pour équivalentes. Par exemple, il parle de la belle âme d'Alceste - ce qui, au gré même de son analyse, ne semble pas tout à fait exact. Mais enfin, restons sur la loi du cœur.

La loi du cœur, quand elle débouche sur le délire de la présomption, ne se satisfait pas de ce cercle mais le rompt par la violence. C'est là que ce schéma permet de situer l'acte dans la folie, la vertu en quelque sorte résolutoire de l'acte qui tient à ce que, exerçant cette violence contre l'ordre, le moi se frappe lui-même. On le voit dans Hegel:

au moment où ce moi se jette dans l'action, à la différence de la position de la belle âme qui s'en garde, il se frappe lui-même, et cela, comme le précise Lacan, « par voie de contre-coup social ». On lui fait bien savoir qu'il dérange, et ce qui le lui fait savoir, c'est le cours même du monde où son action se dénature et revient contre lui-même, de telle sorte qu'au héros de la pièce *d*e Schiller, qui a essayé avec sa troupe de brigands d'imposer la loi du cœur, il ne reste à la fin que de se rendre à la police et à la justice. Il se fait mettre en prison. Là, il courbe la tête et s'offre de lui-même aux fers.

Peut-être pouvez-vous saisir ce qui a retenu Lacan dans ce personnage, sachant que c'est en effet homologue à ce qu'il a lui-même structuré du cas princeps de psychose qui figure dans sa thèse sur la personnalité paranoïaque, et où la finalité de l'acte meurtrier de la fameuse Aimée, tel que Lacan structure le cas, est bien finalement de se faire interner. Elle trouve dans cette capture la satisfaction qui lui échappait jusqu'alors. Autrement dit, l'acte paraît ici animé par un « se frapper dans l'Autre », un « se frapper soi-même dans l'Autre ».

Ainsi, la méconnaissance, c'est foncièrement la méconnaissance que le monde est la manifestation même de mon être actuel. C'est méconnaître ce que je suis dans l'Autre. Et c'est pourquoi c'est ici qu'est mise en question l'équation « moi égale moi », qui suppose, qui fait comme si je pouvais être moi-même sans l'Autre. C'est pourquoi la différence essentielle, à laquelle Lacan donne un sens clinique, est celle de la médiation et de l'immédiateté. La médiation veut dire que c'est *via* l'Autre que je peux tenter de rejoindre ce que je suis, tandis que la folie c'est l'immédiateté de l'identité, c'est méconnaître le processus médié qu'il y a dans le concept même d'identification. Dans son langage de l'époque, Lacan indique que si l'on exige de ceux qui ont une fonction de bien jouer leur rôle, on espère en même temps qu'ils n'y croient pas tout de bon. C'est dire que la raison, en tant qu'opposée ici à la folie - même si bien sûr cette folie est incluse dans la raison -, se fonde sur l'interposition du semblant. Que mon identité ne puisse s'établir que *via* l'Autre, veut dire que je ne peux pas être immédiatement ce que je suis. En ce sens, l'être rationnel reste un être non dupe. Et c'est pourquoi Lacan s'exprime en termes de rôle et de distance au rôle.

C'est aussi pourquoi on pourrait dire que l'analyse en elle-même est une garantie de santé mentale, une garantie minimum, et que c'est tout l'intérêt qu'il y a à ce que des sujets - des sujets qui subissent une identification immédiate - s'y trouvent pris. Car dans le seul fait de consentir à un *via* l'Autre, dans le seul fait de consentir à une médiation, si stagnante puisse-t-elle paraître - les analyses de psychotiques stagnent, à l'occasion, pour des années, pour toujours -, dans le seul fait donc de s'inscrire dans un dispositif où il y a une médiation, dans le seul fait de faire appel, dans le seul fait de revenir auprès d'un Autre, il y a déjà un élément qui permet à ces sujets de se réinclure dans l'ordre commun ou dans le discours universel.

C'est d'une façon générale qu'il faut dire que le premier symptôme que le sujet amène à l'analyse c'est son moi, c'est son délire d'identité. A l'occasion, et en dépit des modifications qui auront lieu dans le cours du traitement, on peut voir continuer comme en boucle ce délire d'identité, avec l'allure paranoïde qu'il comporte et qui ne fait pas pour autant qu'on doive classer le sujet au rang des paranoïaques vrais. On peut même étalonner le développement de la cure au dégagement, à la purification, à la condensation, à la réduction et, on l'espère, à la chute ultime de cette boucle du délire d'identité où une jouissance - la jouissance qu'on peut appeler moïque - est inscrite.

Certainement, l'entrée en analyse suppose un renoncement préalable à la jouissance solitaire de son unicité qui, à l'occasion, chez certains sujets, fait obstacle à cette démarche vers un Autre. Lacan signale quelque part cet obstacle de l'orgueil, qui est cet obstacle de cette jouissance moïque. Mais on peut dire que ce renoncement préalable n'est jamais que partiel dans le cours de l'analyse, et que, quelle que soit la façon dont on le qualifie, on le retrouve à la fin comme l'enjeu de la conclusion de la cure. C'est par exemple ce que bien plus tard, dans son écrit « Subversion du sujet », Lacan formulera sous les espèces: le sujet ne veut pas sacrifier sa différence. Eh bien, ce refus du sacrifice de la différence, il a déjà sa racine dans la jouissance moïque de l'unicité. Quand Lacan indique - et là nous sommes au-delà du vocabulaire hégélien de « Propos sur la causalité psychique » - que le moi couvre la castration, qu'il couvre la castration imaginaire qui est celle qui soutient chez le névrosé son moi fort, de telle sorte que l'on peut écrire moi/-phi – moins phi étant le symbole de cette castration imaginai-re –, quand donc Lacan formule que le moi couvre la castration, c'est une façon de dire que le

sujet par son moi se trouve retranché de l'Autre, qu'il se trouve retranché de la médiation de l'Autre et, aussi bien, retranché de la jouissance de l'Autre. Et, au fond, son statut de manque-à-être ou de être-en-trop, on peut dire qu'il est homologue à cette position du moi se mettant à l'extérieur de l'ordre du monde où son être actuel se manifeste pour le stigmatiser et à l'occasion le frapper.

moi

(- φ)

Là, on peut dire que cliniquement - ah ! c'est magique ce mot, cliniquement... chez nous on a l'impression qu'avec ça on touche au réel -, on peut dire que cliniquement il y a une affinité structurale, constante, du moi avec la place, la position et même, disons, la vocation de victime. On pourrait penser que c'est dû à la sélection des sujets qui demandent une analyse. Les maîtres, les persécuteurs, les bourreaux ne sont pas portés à demander des analyses. Mais enfin, rien ne dit que le bourreau ne soit pas une victime. En tout cas, tel qu'on le voit hanter les pages de Joseph de Maistre dans sa *Soirée de saint Pétesbourg* - pages fameuses sur le bourreau -, le bourreau, là, pour Joseph de Maistre, il est l'incarnation majeure de l'ordre du monde. C'est par lui que l'ordre du monde devient effectif, par la suppression d'un certain nombre d'uniques. Sans doute on peut supposer que comme moi le bourreau ne le vit pas très bien, mais, heureusement, il a sa famille. Comme vous le savez, et ça a duré en France jusqu'à il n'y a pas longtemps, il y a des dynasties de bourreaux. On a spécialisé comme ça une ou deux familles où on était bourreaux de père en fils sur des décennies, voire des siècles. Il faudra que je parle un jour du bourreau de Joseph de Maistre.

Ici il s'agit d'autre chose, il s'agit de l'affinité structurale du moi avec la vocation de victime qui au fond se déduit de la structure générale de la méconnaissance. Quand Lacan évoque, toujours dans sa « *Subversion du sujet* », le narcissisme suprême de la cause perdue - expression qui a été beaucoup commentée - et qu'il donne pour référence le tragique grec, ou Claudel et son christianisme de désespoir, ce sont en fait autant de modalités de la loi du cœur qui est structurale du moi. Le narcissisme va à la cause perdue. Le narcissisme du « moi égale moi » comporte précisément, comme Autre, l'ordre du monde, et que celui-ci l'emporte. Pas seulement parce que l'ordre du monde est plus fort, mais parce qu'en le frappant c'est moi que je frappe. Et c'est en quoi, si je m'identifie à moi, à mon moi, je suis promis à ce sort de victime. C'est comme une loi. C'est la loi de la loi du cœur : tu finiras comme victime. Si tu t'y crois quand tu occupes telle fonction, c'est là ton destin déjà écrit.

Lacan fait déjà allusion à ce narcissisme qui va à la cause perdue dans ses *Propos sur la causalité psychique*, quand il évoque, à propos de Louis de Bavière, ces personnes royales qui pensent avoir le devoir d'incarner une fonction dans l'ordre du monde, par quoi *« elles font assez bien figures,* dit-il*, de victimes élues ».* On peut dire que penser devoir incarner une fonction conduit à cette victimisation. De la même façon, Alceste enrage devant Oronte, cherche à se frapper lui-même - c'est une partie de l'analyse par Lacan de cette pièce - et *« subit avec délice les contrecoups de ses propos de furieux ».* Au fond, il y a là, mis en évidence chez le personnage d'Alceste mais d'une validité plus générale, quelque chose qui est de l'ordre d'une démonstration - la démonstration faite à tous de l'unicité du moi, avec le prix qu'il y a à payer et qu'indique Lacan dans cette incise: "*...fut-ce dans l'isolement de la victime.*" On peut dire que le prix de la démonstration de l'unicité, c'est l'isolement de la victime, et que le « moi égale moi » rencontre toujours à cet égard son bourreau, puisqu'il implique le monde, l'opposition à l'Autre, et que, dans le mouvement de le frapper, il y a le « se frapper soi-même ». On peut dire qu'il y a là une loi - la loi de la victimisation inéluctable du moi. Encore une fois, ce n'est pas la belle âme, puisque la belle âme préfère la position bloquée. La belle âme ne fait rien, elle se contemple elle-même. Et c'est pourquoi Hegel, dans sa dialectique, dit qu'elle s'évanouit, qu'elle est prise dans un mouvement de disparition.

Il y a un intérêt tout à fait singulier de Lacan pour cette figure du fou hégélien - un intérêt qui est manifeste dans la façon dont il structure le cas Aimée, et dont il fait, créant ce terme, une paranoïa d'auto-punition. Aimée, frappant ses persécuteurs, se frappe en fait elle-même, et lorsqu'elle rencontre son châtiment, une forme de châtiment, son délire

se dissipe. Une fois qu'elle est internée, elle est comme prise à l'intérieur du discours universel, comme si sa particularité se trouvait réconciliée avec l'universel.

Mais l'intérêt de Lacan va vraisemblablement au-delà de sa thèse. Je peux le dire puisque nous sommes entre nous et que, pour un certain nombre d'entre vous au moins, vous avez entendu naguère certaines de mes élucubrations sur le désir de Lacan. Il y a quelque chose de la position de Lacan dans le mouvement analytique qui n'est pas sans rappeler ce qu'on pourrait appeler une auto-punition. Et d'ailleurs, Lacan a très bien su jouer des harmoniques qui s'attachent à la position de la victime. Lorsque nous l'avons vu arriver à l'École Normale, en janvier 1964, il y a de ça trente ans, il apportait avec lui quelque chose de l'aura de la victime - victime d'un ordre du monde incarné par l'Association Internationale des psychanalystes. On aurait pu dire qu'il s'en trouvait là à la porte, rejeté, parce qu'il n'avait pas cédé sur la loi de son cœur - pour autant que son cœur aurait été du côté de la séance courte. Il n'y a pas de doute que Lacan a tenu tête à ce qui était l'ordre du monde analytique, et que, aussi bien, il a subi le contrecoup social de son action si l'on songe qu'on l'a laissé pendant une dizaine d'années dans une sorte de période probatoire - on lui demandait de se conformer à la loi des autres -, et que pendant ces dix ans, de 1953 à 1963, tout en frappant à la porte pour entrer de nouveau, il se livrait à une critique assidue de l'ordre du monde analytique. Ce n'était pas forcément la façon la plus indiquée pour être admis de nouveau à l'intérieur. On a plutôt le sentiment qu'il en a quand même fait beaucoup pour se retrouver victime d'une excommunication.

Je ne suis pas en train de dire que Lacan était fou par son action dans le mouvement analytique. Ce qui fait preuve qu'il ne l'était pas du point de vue de l'ordre du monde, du point de vue de la *Wirklichkeit* de l'ordre du monde, c'est son École, c'est le fait que d'autres l'ont suivi et qu'il a changé le cours du monde analytique, et que, tout en se retrouvant dans la position de la victime - ce qu'il a au fond déguisé sous les termes d'objet de rebut, de pierre rejetée -, il n'a montré aucune complaisance envers cette position. L'enjeu de cet enseignement fiévreux qu'il a poursuivi à partir de là pendant près de vingt ans, c'était de s'extraire de ce qui sinon aurait été le diagnostic hégélien de son aventure. Pour n'être pas fou - je le dirai ainsi -, il fallait n'être pas vaincu. Oh! ça a l'air de Corneille, ça...

Alors, cliniquement? Cliniquement, nous avons ici de quoi moduler le terme de la mort que j'ai cité précédemment, la mort dont il s'agit quand on écrit quelque chose comme moi/mort.

$$\frac{\text{Moi}}{\text{mort}}$$

On écrit cela pour résumer la construction de Lacan selon laquelle, aux origines du moi, il y a la mort, et précisément la mort à subjectiver - conception du cours de l'analyse qui figure dans *Variantes de la cure-type*, bien des années après *Propos sur la causalité psychique*. Cette mort, bien entendu, ce n'est pas la mort biologique. C'est exactement la mort suicide. Et c'est pourquoi Lacan peut lier les deux adjectifs: narcissique et suicidaire. Se frapper soi-même dans l'Autre, cette agression qui part du narcissisme du « moi égale moi », c'est exactement suicidaire puisqu'en le méconnaissant c'est soi-même que le sujet frappe. C'est pourquoi Lacan peut lier l'image à ce qu'il appelle la tendance suicide. L'affinité du moi avec la position de victime, ça veut dire que le narcissisme est habité par l'attrait du suicide. D'ailleurs, l'histoire de Narcisse est là pour faire preuve.

Cette mort, puisque j'ai parlé tout à l'heure de la forclusion de l'Autre dans la position fondamentale du moi, eh bien, cette mort, que nous mettons ici sous le moi, comme support du moi, c'est comme le retour dans le réel de la forclusion de l'Autre. De telle sorte que si Lacan a pu parler de la conclusion de la cure comme d'une subjectivation de la mort - et j'ai là-dessus énoncé quelques réserves au nom de son enseignement suivant sur la destitution subjective qui est à l'opposé de la subjectivation -, si donc il a pu formuler la conclusion de la cure comme subjectivation de la mort, c'est parce que la mort dont il s'agit est en quelque sorte d'emblée de l'ordre du sujet. Et c'est ce que veut dire le suicide. Y a-t-il de meilleur exemple, ici, de la connexion de la mort et du sujet, que le suicide où cette mort elle-même répond à une volonté, ou à un désir, ou à une demande, mais qui dans tous les cas passe par le sujet ?

C'est ainsi que la mort dont il s'agit, dont Lacan, certes, emprunte la fonction à Hegel et à Heidegger, c'est, quand on situe sa subjectivation à la fin de la cure, une mort en quelque sorte constamment éprouvée par le moi au cours de ce qu'on appelle le développement. Quand Lacan scande ce développement comme traumatisme de la naissance, prématuration physiologique, traumatisme du sevrage, il s'agit au font d'autant de séparations qui sont autant de morts, et même précisément, dans le développement dialectique du moi, autant de sacrifices. Le sacrifice, qu'est-ce d'autre que la subjectivation de la séparation? C'est pourquoi là s'inscrit exactement cette formule de Lacan qui peut paraître surprenante et qui est que *« le sacrifice primitif est essentiellement suicidaire »*. Le sacrifice, ce n'est pas simplement la perte, ce n'est pas simplement la mort. C'est le consentement à la séparation. C'est l'adhésion subjective qui fait de la perte un renoncement, un sacrifice.

Je remarque en passant, pour les spécialistes de Lacan, que cette articulation entre le moi comme aliéné au narcissisme et la mort, c'est exactement homologue à ce qu'il articulera plus tard - avec un appareil logique et non plus dialectique, ou avec une logique infiltrée de dialectique -, à savoir aliénation et séparation. Ce qu'il construit à partir de la réunion et de l'intersection des ensembles, c'est une logification de ce qui est déjà présent dans sa réflexion sur l'auto-punition, sur la connexion du moi et de la mort. Il appellera, en effet, aliénation le premier moment de cette logique, même si c'est très différemment structuré, et, le second moment, il l'appellera la séparation. Il en donnera d'ailleurs, comme un des exemples, le suicide d'Empédocle.

Si on voulait, rapidement, donner des types théoriques de la conclusion de la cure pensée à partir de l'origine, on dirait - je préfère mettre le conditionnel - trois formules. La première - et cette formule est valable encore après le rapport de Rome puisqu'on la trouve dans *Variantes de la cure-type* qui date de 1954 - c'est: les origines du moi, c'est la mort. Aux origines du moi, on trouve la mort. Et puis, deuxièmement: à l'origine, il y a la castration imaginaire. J'ai déjà manifesté ça aux tableaux par l'homologie de ces deux formules de moi/-phi et de moi/mort. Et enfin, troisièmement: à l'origine, il y a la jouissance. Que ce soit - il y en a là deux versions - la jouissance perdue, l'objet *a* comme trou, ou que ce soit la jouissance supplémentaire, le petit *a* comme objet - objet par où le sujet restaure sa perte.

On pourrait, avec ces trois formules, résumer les scansions principales de la réflexion de Lacan sur la conclusion de la cure. Dans tous les cas, on peut dire que la conclusion de la cure est marquée par un nouveau rapport du sujet avec le terme originel. Quand le terme originel est la mort, alors le terme conclusif c'est sa subjectivation. Quand le terme originel est la castration, le terme conclusif c'est un certain sacrifice, un sacrifice de la castration, et même, d'une certaine façon, un sacrifice du sacrifice primitif. Quand le terme originel est la jouissance, le terme conclusif c'est un certain dévoilement du trou, de la perte, une chute de l'objet et une destitution du sujet. Le fait que là j'accumule des expressions marque que la problématique en jeu est certainement plus complexe qu'avec les deux termes précédents.

Ce qui change, de mort à jouissance, c'est que ce qui est au premier plan dans le premier moment, c'est la paranoïa du moi. Le moi est paranoïaque, et, la conclusion de l'analyse conçue comme une catharsis du narcissisme, c'est la subjectivation - on peut dire la subjectivation corrective - de la mort suicide. Tandis qu'au temps III, où c'est la jouissance qui est le terme originel, ce qui est au premier plan, c'est l'hystérie du sujet. Et ce qu'il s'agit souvent pour Lacan d'accorder, c'est la paranoïa du moi et l'hystérie du sujet.

Puisque je me suis aventuré à présenter rapidement, pour avancer un peu dans le cours de ce que je fais ici, cette tripartition que j'ai mise au conditionnel pour pouvoir la corriger, la raffiner, je peux tout de même indiquer en quoi ici la castration, que j'ai mise au centre de ce ternaire, est comme un opérateur de médiation entre la mort et la jouissance. Peut-être que je peux au moins indiquer comment se nouent la mort et la castration.

J'ai dit que cette mort aux origines du moi n'était pas biologique. C'est la mort même dont est grosse le moi défini par la loi du cœur, par son délire paranoïaque d'identité. C'est la mort suicide, c'est-à-dire celle qui répond à « plutôt tue-moi ». C'est le rapport principal à l'Autre, au *tu*, dont le moi est capable comme tel. Le rapport de ce *tu* avec le moi, c'est « tue-moi ». La castration imaginaire et la mort, dans ce que j'ai écrit

au tableau, occupent au fond la même position par rapport au moi, et on pourrait dire que ce sont deux façons de désigner ici un sacrifice originel.

La castration imaginaire, dans sa problématique fondamentale et au moins dans la façon dont Lacan l'a amenée dans son enseignement, obéit à la structure générale de la méconnaissance. Et on peut dire même qu'à défaut de saisir ce qu'a de radical la structure de la méconnaissance, on ne peut pas saisir la place pivot que Lacan donne à la castration imaginaire dans l'histoire clinique du sujet. Je vais essayer de vous le montrer.

Ce qui me facilite de vous le montrer, c'est que j'ai dû rédiger, corriger, recorriger les épreuves du *Séminaire* de Lacan qui s'appelle *La relation d'objet*. J'ai même terminé cette nuit la correction des secondes épreuves. Ca vous permettra normalement de le lire - et pourquoi pas de le corriger vous-aussi puisque je ne demande qu'à partager le travail - à partir du mois de mars. C'est écrit, imprimé déjà comme ça, et donc je suppose que les éditions du Seuil seront en mesure de le sortir pour cette date.

C'est dans ce *Séminaire* que Lacan introduit cette castration imaginaire que des années plus tard il continuera de placer comme ce que couvre le moi du névrosé. Il introduit cette castration imaginaire dans la relation de la mère et de l'enfant - relation dont il déconstruit l'apparente évidence pour y faire entrer en tiers le phallus, de telle sorte qu'il décale aussi bien la place du père de troisième en quatrième. C'est cette introduction du phallus en tiers qui bouleverse quelque peu le soi-disant triangle oedipien, puisque, en fait, c'est sous la forme d'un schéma en carré et non plus en triangle que Lacan essayera de logifier le développement psychique dans son schéma R . Le schéma R est en carré. Il est en carré parce qu'entre la mère et l'enfant, on met en tiers le phallus.

Lacan déconstruit la relation de la mère et de l'enfant, simplement en rappelant le fait de l'exigence du phallus chez la mère. Et ça, ça constitue le rappel fondamental qui a été le sien dans l'affaire, à savoir: la mère est une femme. C'est pas si facile, après tout, de ne pas l'oublier, parce que l'identification maternelle est très puissante chez le sujet féminin. Il a fallu rien de moins que la psychanalyse - malgré un certain machisme originaire qu'on lui impute parfois à juste raison -, il a fallu rien de moins que la psychanalyse et ses conséquences dans le discours universel pour qu'on laisse quand même place à une certaine désidentification, qui a évidemment certains effets de dénatalité qu'on peut par ailleurs déplorer.

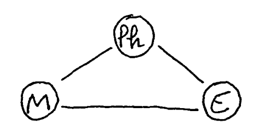
Alors, le rappel de Lacan que la mère est une femme - sous la mère, cherchez la femme! -, ça veut dire que ce qui est déterminant pour l'enfant, pour les symptômes de l'enfant, pour la cure de l'enfant, et au-delà pour la clinique de tout sujet, c'est la sexualité féminine - la sexualité féminine avec comme pivot le *penisneid*, dont la nature est d'ailleurs en question mais j'y viendrai tout à l'heure. C'est donc immédiatement par la considération de la sexualité féminine que Lacan ébranle ce terme assez affreux, il faut le dire, de relation d'objet. Il ébranle le terme de relation d'objet en marquant que bien plus important que l'objet est le manque d'objet. Et, cette démonstration, il la fait en référence à la sexualité féminine.

Le terme de relation d'objet est tellement moche que j'avais inventé, à un moment, qu'il faudrait mettre une bande sur ce volume lors de sa sortie, afin de lui donner une chance d'être acheté - ce qui est quand même un des objectifs des éditions du Seuil. On y a songé jusqu'à ce que je trouve, pour la couverture, une image tellement prégnante et à vrai dire tellement horrible que j'ai pensé qu'avec ça, qui normalement devrait faire trou dans les devantures, on pouvait considérer que *La relation d'objet* pouvait passer comme ça, sans la bande annonce. Avec ça on s'aperçoit que la relation d'objet n'est pas paisible, que ce n'est pas une bonne petite relation avec l'objet.

En déconstruisant la relation mère-enfant par le fait de rappeler l'exigence rémanente du phallus chez la mère, et si l'objet du désir de la femme, l'objet du *Wunsch* de la femme comme dit Freud, c'est le pénis, la question devient: comment l'enfant vient-il jouer par rapport à ce désir? Comment vient-il se substituer à ce manque dénommé *penis-neid* ? Vous savez que nous en avons chez Freud l'indication la plus précise, dans un texte dont le titre même ne pouvait manquer de figurer dans le cours que je fais. Il s'agit du texte intitulé « De quelques conséquences psychiques de la distinction anatomique entre les sexes », de 1925. Freud se réfère à la logique: les *conséquences*, dit-il, au sens proprement logique. C'est-à-dire qu'il s'occupe de la série de conclusions que le sujet mâle et le sujet femelle peuvent tirer de ce que Freud donne comme fait anatomique.

Vous savez que sur la question du fait, nous avons, dans les séances précédentes, jeté quelques suspicions - quelques suspicions sur l'autonomie du fait. Ce texte s'occupe des conclusions qui peuvent être tirées d'un fait - conclusions dont on pourrait dire qu'elles sont légèrement délirantes. Nous reviendrons sur la structure même de ce texte, sur la structure logique de ce texte de Freud.

C'est dans ce texte que l'on trouve cette mention de la façon dont l'enfant pourrait, pour la femme, venir à se substituer au manque qui la marque. Voilà ce que dit Freud, et sa formulation lui paraît à lui-même assez extraordinaire puisqu'il indique qu'il n'y a pas d'autres façons de dire ça. *« La libido de la fille,* dit-il*, glisse sur une nouvelle position* [la position antérieure était le *penisneid*]*, le long de la ligne - il n'y a pas d'autres façons de dire ça - de l'équation symbolique: pénis = enfant. »* Il appelle ça, en effet, une équation - terme logique ou mathématique. *« C'est par là,* dit-il*, que le désir vers le pénis devient désir d'enfant. »* Et il qualifie la relation de ces deux termes d'équation symbolique. À un moment, Lacan cite d'ailleurs ce passage de Freud, mais, pour ma part, je le rapproche d'un passage du *Séminaire* où ce n'est pas encore en question. Je peux déjà vous citer les pages puisque je pense que ça ne changera plus. C'est page 57 du futur volume. Lacan introduit dans la relation mère-enfant le terme de discordance imaginaire, et disons que l'équation symbolique que Freud suppose au désir féminin, se traduit alors, dans le fait de la relation mère-enfant, par une discordance imaginaire dont pâtit l'enfant. C'est ce que traduit le schéma par où Lacan corrige la relation mère-enfant, et qui consiste à situer, comme troisième fonction entre mère et enfant, le phallus.



Comment se traduit ce qu'on suppose de cette équation symbolique: pénis = enfant ? Ca se traduit par ce qu'on pourrait appeler la folie phallique de l'enfant. Toute l'analyse lacanienne de cette relation d'objet au niveau mère-enfant, c'est de montrer précisément comment l'enfant est conduit, en quelque sorte nécessairement, du fait du *penis-neid*, du fait de cette équation symbolique de la femme, à se prendre pour un Autre. Exactement, à se prendre pour le phallus, mais au sens précis que nous avons maintenant acquis pour cette expression, c'est-à-dire en le référant à la structure générale de la méconnaissance. Ce n'est pas, bien sûr, ce qu'on trouve dans Hegel. C'est que « se croire autre qu'on est » et « se croire le même » se condensent ici dans « se croire le phallus », et que tout sujet a à se situer par rapport à ce « se croire le phallus », c'est-à-dire être inscrit dans l'équation symbolique de la femme.

Dans les deux versants qui sont là concevables, il y a celui de la métaphore et je l'écris avec un grans E sur moins phi: enfant comme métaphore de moins phi : l'enfant métaphore de (-φ)

$$\frac{E}{-\varphi}$$

ou je l'écris avec moins phi entre parenthèses, trois petits points E, (-φ)… E pour indiquer ici la métonymie phallique où l'enfant comme métonymie du phallus.

C'est une façon de comprendre en quoi on peut dire que le moi couvre la castration. En cela « moi égale moi » veut dire: je suis le phallus de la mère. On peut saisir que l'expression de « forclusion de l'Autre » est au moins justifiée par le fait qu'on peut introduire, comme résolutoire de cette identité phallique délirante, le symbole du père. Ce schéma élémentaire, qui met à l'origine du moi de l'enfant son rapport avec le phallus, c'est bien ce qui supporte la théorie de la fin de la cure que vous trouvez dans le texte de Lacan intitulé *La direction de la cure*, quand il expose que pour le névrosé le désir fondamental est d'être le phallus, et que la conclusion de la cure est pour lui de découvrir qu'il ne l'est pas, afin de finalement accepter de l'avoir ou de ne pas l'avoir. Là, l'avoir - comme je l'avais déjà signalé naguère - apparaît en progrès sur l'être.

Au fond, cette théorie de la fin de la cure, qui est à peu près la fin même du texte *La direction de la cure*, renvoie très directement à ce schématisme de la castration imaginaire, c'est-à-dire renvoie à cette folie phallique initiale, autour de laquelle Lacan tente de préciser un certain nombre de données: comment l'enfant vient-il à se distinguer de cette image virtuelle phallique? Comment vient-il à savoir qu'il ne l'est pas, qu'il ne l'est pas totalement? Et quelles sont les positions qui à partir de là lui sont ouvertes ?

Ici, il faut dire que la référence essentielle à partir de laquelle Lacan traite la question, c'est l'observation du petit Hans. C'est paradoxalement un cas essentiel à évaluer s'agissant de la conclusion de la cure, puisque ce cas d'enfant offre une conclusion. Il offre au moins une résolution thérapeutique. Il est à scruter encore pour une autre raison, à savoir qu'il offre une conception du déroulement de la cure qui n'est pas évidemment dialectique. Le modèle dialectique du déroulement de la cure, c'est au fond un modèle qui est dans l'ensemble linéaire, et qui suppose la vérité des dits du sujet roulant sur le même chemin - la vérité animée par une discordance initiale se résorbant continûment dans le savoir pour que finalement cette dialectique converge sur un terme final. C'est ce qu'on peut appeler le modèle dialectique du cours de l'analyse.

Or, la cure du petit Hans, telle que Lacan la structure, elle offre un modèle formel, formaliste, du déroulement de la cure, qui est présenté comme une succession de solutions esquissées jusqu'à ce que la conclusion vienne de la constatation d'une impossibilité à résoudre. Ca, ce n'est pas un schéma dialectique. C'est un schéma qui comporte, au contraire, l'essai d'un certain nombre de solutions, leur terminaison en impasse - la conclusion ne venant que de la prise totale de ces essais, qui ont échoué, pour conclure à un impossible. Et c'est donc ici qu'il faudra scruter une autre équation que Lacan désigne comme *« la mise en équation signifiante de la solution ».*

Ici, dans cette cure du petit Hans, dans son départ, dans son symptôme de départ, on trouve évidemment la folie phallique du sujet, la phobie comme tenant-lieu de la métaphore paternelle, et on observe ce qui trouble cette folie phallique du petit Hans. Ce qui trouble sa folie phallique, c'est d'abord l'insuffisance de l'organe réel, et c'est déjà un effet de castration. Et puis c'est, deuxièmement, la jouissance phallique, qui fait trou dans la folie phallique. Cela de telle sorte que l'ensemble de la mythologie du petit Hans apparaît comme un immense espace de défense contre la jouissance phallique.

Eh bien, comme il est trois heures et demie, il faudra que vous attendiez la semaine prochaine pour savoir la suite.

VII - Cours du 2 février 1994

Je vais m'attacher au thème de la mort puisque nous l'avons rencontré sur notre chemin de cette année. C'est un thème pathétique que nous avons rencontré à partir d'un départ logique, puisque c'est la première réponse trouvée chez Lacan concernant la conclusion de la cure.

La première réponse n'est pas un « donc je suis mortel » qui serait l'énoncé ultime, culminant de l'expérience analytique, mais c'est néanmoins une expérience limite pour laquelle nous avons l'expression de l'assomption de la mort. Je voudrais donc aujourd'hui m'attacher à ce thème, et en suivre ou du moins en indiquer les avatars dans l'enseignement de Lacan.

Les coordonnées initiales dans lesquelles il situe la fin de l'analyse m'ont paru continuer de déterminer son élaboration jusqu'au bout. Je ne fais pas cette étude pour montrer qu'il aurait abandonné des positions faisant de la mort la clef de la fin de l'analyse, mais au contraire pour indiquer que la structure où elle se présente, conserve une validité, continue de prescrire, à travers des transformations, sa conception de la conclusion de la cure. Enfin... la mort comme conclusion de la cure... Ce serait une conclusion en effet radicale qu'on essaye plutôt d'éviter. C'est une sortie qui n'est pas considérée comme souhaitable, qu'elle intervienne dans le cours de l'analyse comme un mouvement suicide, ou bien que l'analyse ne puisse s'achever que faute de combattants, d'un côté ou de l'autre. Il arrive qu'on ne puisse pas arrêter son analyse avant la mort de son analyste. Ca se voit. Mais ce n'est pas dans ce sens que j'évoque la mort comme conclusion, mais dans le sens, qui est à préciser, de cette assomption.

S'il est possible donc de donner là une formule panoramique de l'enseignement de Lacan sur la fin de l'analyse se situant autour de la mort, ce serait parce qu'on va d'un certain pathétique imaginaire de la mort à sa logification, d'une mort imaginaire à une mort logique. C'est donc ce que je vais suivre avec quelques détails, et je pense que ça nous permettra aussi bien de faire une connexion, une couture avec le thème de la vérité auquel je me suis trouvé m'intéresser ce dernier week-end, en écoutant des exposés qui se sont faits entendre dans des Journées qui ont eu lieu en Espagne sous le titre « *Le vrai, le faux et le reste* ». J'y ai moi-même participé et je vous en donnerai aujourd'hui un écho - un écho des réflexions que cela m'a inspiré.

Donc, le thème de la mort.

Je me suis aperçu que les deux moments de logique subjective que Lacan a dénommés aliénation et séparation, qu'il a amenés à partir de deux opérations logiques utilisées dans la théorie des ensembles ou, avant celle-ci, dans la théorie des classes, à savoir la réunion et l'intersection, et qu'il a présentées dans son *Séminaire* des *Quatre concepts* dans le même temps où il écrivait *Position de l'inconscient* que vous trouvez dans les *Écrits*, - je me suis donc aperçu que les deux moments de cette logique subjective étaient déjà là aux origines de la réflexion de Lacan sur la psychanalyse, et ce sous les espèces de la connexion du moi et de la mort. Le moi et la mort: titre qui ferait écho au *Quatuor* de Schubert.

Cette connexion est celle qui a donné à Lacan la clef de sa première théorie de la conclusion de la cure. On peut y distinguer deux moments: le moment de l'aliénation comme aliénation imaginaire du moi, et la séparation entendue comme suicide. Ces deux moments sont d'ailleurs indiqués par Lacan dans son écrit « Propos sur la causalité psychique » de 1946, et donnés comme composants, constituants de la structure fondamentale de la folie. Il lie en effet « *le moi primordial comme essentiellement aliéné* » et « *le sacrifice primitif comme essentiellement suicidaire* ». Eh bien, dans cette liaison, je vois déjà à l'œuvre les deux moments de l'aliénation et de la séparation.

Prenons d'abord l'aliénation comme aliénation du moi.

Le moi lacanien n'est pas défini par sa supposée adéquation à la réalité, par l'accès qu'il aurait à cette réalité sous les espèces du système perception-conscience. Le moi est foncièrement sujet à s'identifier, et ce moi défini par sa capacité, sa propension à s'identifier, est déjà par là folie. L'identification, c'est, déjà à son premier degré, une espèce de folie, dont le moi est seulement préservé par une certaine distance à son identité. Ici, la sagesse, c'est d'avoir de la distance à cette identité qui est toujours d'emprunt. La sagesse du moi, ce serait de savoir qu'il est toujours pseudonyme. C'est chez le névrosé qu'on voit le sujet être tellement moi qu'aucun nom en définitive ne lui convient. C'est ce que note Lacan à propos de la névrose: le névrosé se veut un sans-

nom. C'est peut-être là que la névrose protège, marque une distance d'avec la folie. Songez, par exemple, à ce goût des pseudonymes qu'on trouve chez cet écrivain du narcissisme qui s'appelle Stendhal. Sauf que justement il ne s'appelait pas Stendhal mais Henri Beyle. Finalement il reste dans les mémoires avec un seul de ses pseudonymes, même s'il en a joué de plusieurs toute sa vie durant et dans toute son oeuvre publiée et non publiée de son vivant - celui qui est resté n'étant que celui qu'il avait choisi pour signer certaines de ses publications. Il s'agit là d'un sans-nom multipliant les alias.

La folie proprement dite, à quelle formule répond-t-elle? - selon le Lacan de 1946, qui ne songe pas à impliquer ici la forclusion du Nom-du-Père, même si c'est aussi bien une affaire de nom. Il y a folie lorsqu'il y a identification immédiate. Lacan définit la folie par ce que j'appelais un délire d'identité. L'identification, c'est un processus qui comporte en soi-même une médiation. La folie, c'est la forclusion de la médiation. Le « je suis » de la folie n'est pas le « je suis » cartésien, pure position d'existence ponctuelle et évanouissante. C'est un « je suis » *ès* qualités. C'est un « je suis » complémenté d'un certain nombre de propriétés ou de prédicats.

Cette aliénation du moi, nous la trouvons aussi bien au niveau de cette folie phallique qui tient au manque marquant le désir féminin, et qui superpose l'image phallique à l'enfant dans une certaine discordance imaginaire qui permet au sujet de choisir - de choisir qui il va être - mais qui n'est pas sans conséquences proprement pathologiques.

La séparation, elle, elle apparaît essentiellement comme suicide. Le moi, le moi imaginaire, celui qu'on peut présenter à partir du *Stade du miroir*, est habité par une vocation suicidaire. C'est ce que met en relief la figure du fou hégélien référant la loi du cœur à l'ordre du monde - cette figure de la loi du coeur étant comme en arrière-plan du Stade du miroir. Sans doute l'observation est-elle par Lacan pêchée chez Henri Wallon, le psychologue, mais elle est structurée, théorisée à partir de Hegel. C'est ça qui, à un moment du développement, fait le paradigme qui est resté sous le nom de stade du miroir. Le fou hégélien comme image du moi, c'est celui qui se préfère à l'ordre du monde.

J'ai signalé que Lacan voyait dans cette figure la représentation de la liberté mais je ne sais pas si je l'ai expliqué. Pourquoi y a-t-il là un lien entre folie et liberté? Et pourquoi la censure rationnelle que Lacan exerce à l'égard de la position du fou hégélien est-elle mitigée par le respect? Eh bien, que veut dire qu'il se préfère, le fou? - qu'il se préfère quitte à le payer de la défaite et du suicide. Ca veut dire tout de même qu'il préfère certaines valeurs à la vie elle-même, à sa propre survie, et que, par là, il témoigne qu'il n'est pas englouti dans l'immédiateté de l'existence. Il se place au-dessus du simple désir immédiat de persévérer dans l'être. Il exerce éminemment une action négatrice du donné. Il dit non à ce qui est. Et c'est en quoi sa position est éminemment une position de liberté. Ce qui est là déjà présent, actif, c'est la parole qui émergera au moment de la Révolution française, à quoi Hegel donne toute sa place dans *La Phénoménologie de l'esprit*, et que Lacan reprendra précisément quand il traitera de façon logique de l'aliénation et de la séparation - cette parole qui dit : la liberté ou la mort. Ici, cette valeur de liberté est incarnée, même si c'est sans doute de façon erronée, dans la loi du cœur. C'est la parole d'un sujet qui préfère la mort, c'est-à-dire tout perdre plutôt que de perdre la liberté. Il préfère perdre la vie plutôt que d'accepter la vie privée de la liberté. C'est donc précisément sur cette alternative - cette alternative entre rien et quelque chose d'amputée d'une valeur essentielle - que Lacan construira sa logique de l'aliénation et de la séparation, en lui donnant sans doute une autre perspective mais qui est bien basée sur ce qu'on peut appeler un mécanisme de choix. La liberté y apparaît comme *agalma*, cette merveille à quoi le sujet est disposé à sacrifier sa vie. C'est pourquoi, bien plus tard que ses *Propos sur la causalité psychique*, Lacan dira que le fou est l'homme libre.

Il y a donc une affinité entre le suicide, la tension suicidaire inhérente au moi qui se préfère, et ce que Lacan, plus tard, élaborera sous les espèces de la séparation. Cette mort, si on la considère cliniquement dans le développement, j'ai souligné qu'elle est par Lacan considérée comme éprouvée au cours de la vie. Il y a une expérience de la mort dans la vie. C'est dire que ce qu'il appelle ici la mort, l'expérience de la mort, marque toutes les expériences de perte et de séparation que connaît le sujet au cours du développement. Il énumère la naissance qui est déjà en elle-même une séparation d'avec l'Autre, et qui figure dans la psychanalyse sous les espèces du traumatisme de la

naissance. Puis vient la prématuration. L'enfant d'homme naît avant d'avoir les facultés et les capacités de se soutenir lui-même dans l'environnement. Cette prématuration est donc liée à une expérience d'impuissance que Lacan prend dans la parenthèse de cette expérience de la mort dans la vie.

Troisièmement, nous avons le sevrage, dont Freud lui-même faisait une anticipation de la castration. Dans cette perte de l'objet, il y a pour Lacan cette infiltration mortelle qui marque une scansion essentielle. On peut dire que chaque fois que Lacan reprendra les données de la séparation, que ce soit la castration proprement dite ou bien les pertes de l'objet, et pourquoi pas jusqu'à la chute ultime de l'objet dans l'expérience analytique - objet bien plus sophistiqué que ceux dont il est question dans la naissance, la prématuration et le sevrage -, chaque fois donc que Lacan parlera de perte, de chute de l'objet, il s'agira d'une expérience de la mort. De telle sorte qu'on peut dire que le mot de séparation que Lacan va employer avec une valeur logique, c'est la logification de ce qui dans son enseignement est apparu d'abord comme expérience de la mort.

C'est aussi bien dans cette perspective qu'il reprend et commente l'observation freudienne de l'enfant avec sa bobine - l'observation du *Fort-Da*, ces deux phonèmes couplés par lesquels le sujet scande l'éloignement de l'objet et son rapprochement, c'est-à-dire où il éprouve sa maîtrise sur la séparation et la réapparition de l'objet. Le premier commentaire de Lacan sur cette observation, c'est de dire que là l'enfant réalise une assomption de la perte. Par ce jeu de phonèmes et par le mouvement qu'ils scandent, il assume la séparation. Par la répétition de la séparation, il se libère de ses effets traumatisants. Ca nous image ce que peut vouloir dire l'assomption de la séparation.

Les *Propos sur la causalités psychiques*, que j'ai mentionnés et qui sont de 1946, constituent, eux, une élaboration sur le versant de la psychose. Le texte qui suit chronologiquement, *L'agressivité en psychanalyse,* de 1948, nous pouvons en dire, du point de vue où nous sommes là aujourd'hui, que c'est la reprise des mêmes considérations, de la même perspective théorique, mais sur le versant de la névrose. Puis *Le stade du miroir* de 1949 essaye d'exposer cette structure imaginaire sans l'investir précisément dans une structure clinique. Voilà, il me semble, la logique de cette construction. D'abord, l'élaboration de Lacan concernant la psychose. Ensuite, son élaboration concernant la névrose. Et enfin, une mise au point théorique plus à distance des structures cliniques. C'est un rythme qui se répètera chez Lacan. Par exemple entre l'élaboration de la *Question préliminaire* concernant la psychose, et son écrit de *La direction de la cure* qui le suit et qui est plus à distance de la question de la psychose, et qui traite de l'expérience analytique et de la structure clinique de la névrose.

Si Lacan a utilisé le terme d'agressivité dans son titre, c'est que le concept était alors à la mode. L'agressivité, en 1948, c'était la toute dernière façon, venue des États-Unis, avec laquelle les héritiers de Freud arrivaient à appareiller cette pulsion de mort que Freud leur avait laissée et dont ils ne savaient pas trop quoi faire. Ils ont donc trouvé quoi en faire en la retraduisant comme agressivité. Là, Lacan développe à nouveau ce qui est le résultat de son abord de la psychose deux ans auparavant, à savoir la structure paranoïaque du moi. Il considère que l'agressivité du moi, avec l'ambivalence qui la caractérise entre le moi et l'autre - frapper l'autre pour finir par se frapper soi-même dans le mouvement même où l'on frappe l'autre -, est le « nœud central » - c'est son expression - qu'il s'agit de dévoiler dans l'expérience analytique.

On a là un aperçu qui ne montrera sa fécondité que bien plus tard dans l'élaboration de Lacan. En effet, si vous suivez son élaboration, pages 114-115 des *Écrits*, vous observez comme un mouvement qui va de saint Augustin à Mélanie Klein. À Saint Augustin, Lacan emprunte l'exemple célèbre de l'observation par l'enfant de l'autre qui est appendu au sein de la nourricière et qui à cette vue pâlit de jalousie. Cet exemple est la mise en scène de cette rivalité avec l'autre qui est un semblable. C'est celui qui est aussi au sein en même temps que l'enfant. C'est une rivalité, un rapport avec l'objet qui vous ressemble, imaginairement.

Et Mélanie Klein ? L'appel à Mélanie Klein est fait comme à celle qui a étendu cette structure paranoïaque du moi au-delà de l'image du semblable. C'est en décrivant le monde de l'enfant selon Mélanie Klein que, à sa pointe, on peut dire qu'on perd les repères imaginaires de l'autre. Ce sont des parties du corps qui sont en jeu dans ce rapport au moi et, en définitive, la position dépressive selon Mélanie Klein, qui est fondamentale de la position du sujet, c'est le rapport de ce sujet avec un mauvais objet interne dont on peut dire qu'il n'a plus rien de reconnaissable. C'est un rapport sans

doute paranoïaque mais avec quelque chose qui n'est plus un semblable. Et donc, grâce à Mélanie Klein, on peut aller au-delà de saint Augustin. On peut aller au-delà du stade du miroir comme machine imaginaire.

C'est là, par rapport à cette position dépressive où le sujet s'identifie à un mauvais objet interne, que Lacan a cette expression que je vous cite: *« ...l'extrême archaïsme de la subjectivation d'un* kakon*. » Kakon*, ça veut dire « mauvais » en grec. Lacan l'évoquait dans ses *Propos sur la causalité psychique*, en citant l'analyse psychiatrique par Paul Guiraud des meurtres immotivés, où cette immotivation d'apparence se révèle en définitive comme l'attaque faite par le sujet contre un autre où il place en vérité son propre mauvais objet interne. Il frappe en l'autre ce quelque chose de mauvais à quoi lui-même en définitive est identifié. On voit qu'il y a, dans cette construction, quelque chose qui mêle l'observation psychologique du *Stade du miroir*, Hegel, Paul Guiraud et Mélanie Klein. « L'extrême archaïsme », ça dit qu'au-delà des identifications à l'image de l'autre, il y aurait autre chose - il y aurait un rapport avec un objet mauvais et au fond inimaginable. C'est pourquoi Lacan dit que nous touchons là aux limites de la fonction subjective de l'identification.

Curieusement, on peut dire que cette notation qui vient de Mélanie Klein, qui est la reprise par Lacan de Mélanie Klein, restera assez longtemps en attente dans l'enseignement de Lacan. Ca n'est qu'après toute une parenthèse qu'il donnera toute sa valeur à cet extrême archaïsme de la subjectivation d'un *kakon*. Ca sera en fait le moment où il établira, comme le niveau le plus primordial de la constitution du sujet, son rapport avec l'objet *a*. On peut dire que cette expression d'extrême archaïsme de la subjectivation d'un *kakon*, c'est ce qui annonce et sera l'apport propre de Lacan à la théorie analytique, à savoir l'objet *a*. Ça reste ici en attente parce que ça n'a pas de développement. La réflexion de Lacan se poursuit, telle que nous pouvons la suivre dans les *Écrits*, sans qu'elle ne montre pendant tout un temps aucune fécondité.

Autre notation qui trouvera à s'animer par la suite: Lacan implique à ce moment originaire ce qu'il appelle une satisfaction propre, et, cette satisfaction propre, il l'identifie avec le terme freudien d'instinct de mort - à l'époque on dit plutôt instinct de mort que pulsion de mort. Il l'identifie avec la satisfaction inhérente à l'instinct de mort qu'il qualifie de libido négative. C'est seulement lorsqu'il mettra en jeu la jouissance que cette notation d'une libido négative trouvera véritablement sa place conceptuelle.

Il y a là une certaine ambiguïté, tout de même. J'ai parlé du moment originaire et, lorsqu'on suit soigneusement la construction de Lacan, on peut hésiter sur le point suivant. Cette satisfaction propre, il la rapporte exactement à l'image originaire de la formation du moi, à l'*Urbild* du moi. C'est là qu'on voit que l'on est vraiment à la limite. De quoi s'agit-il? S'il s'agit de l'état prématuré, où l'expérience de son propre corps est pour l'enfant douloureuse par la confusion qui y règne, alors on peut saisir qu'une identification imaginaire - par où, au moins perceptivement, l'enfant s'unifie -, qu'un mouvement d'unification par l'identification imaginaire soit connoté d'une satisfaction. Ça, Lacan l'a développé. Il l'a développé - suivant en cela Wallon - en notant la jubilation de l'enfant devant son image au miroir. Il y a là une satisfaction qui est visible et qui peut se théoriser en disant qu'il y a un écart entre l'expérience vécue de son corps comme mal coordonné et puis la totalité unifiée visible au miroir, tout cela se connotant d'une satisfaction. Mais évidemment, on est là à la limite et on peut se demander en quel sens le négatif de la libido que Lacan évoque ici, ne serait pas plutôt comme connotant la subjectivation du *kakon*. Et là, on aurait déjà l'indication de ce rapport avec une jouissance comme mauvaise dont le sujet a à se défendre. Je ne tranche pas sur l'interprétation exacte qu'il faudrait donner de cette satisfaction propre, non pas parce que le texte est là-dessus hésitant, mais parce qu'on sent qu'il vise vraiment une limite originelle, et qu'il est bien difficile de savoir quelle place exacte on assigne à cela. S'il y avait là une doctrine de la fin de l'analyse, qu'il n'y a pas exactement, on saisit qu'elle devrait porter là-dessus, à savoir: comment parvenir, au-delà des identifications imaginaires, à toucher dans l'analyse l'extrême archaïsme du *kakon* subjectivé?

Dans *Le stade du miroir*, qui suit d'une année ce texte, nous n'avons pas une doctrine de la fin de l'analyse, sinon un aperçu à l'extrême fin du texte où Lacan qualifie la fin de l'analyse de cette *« limite extatique du Tu es cela ».* Il m'est déjà arrivé de commenter cette phrase qui est empruntée à l'initiation bouddhique. Si ça avait dû être développé, il me semble que ça aurait été développé à partir de la subjectivation du *kakon*. En effet, dans les initiations, à l'occasion, c'est précisément dans un objet

extrêmement dévalorisé, un objet de rebut, un objet rejeté, que le sujet est en définitive invité à reconnaître son être. J'avais, il y a deux ans, cité tel traité zen où le sujet était purement et simplement qualifié de bâtonnet à se nettoyer le derrière, où le « tu es cela » était le papier de cabinet.

Il y a donc ici, en creux, une théorie de la fin de l'analyse qui n'est pas développée et de laquelle Lacan va sans doute s'éloigner. Il va s'en éloigner à cause de l'introduction du champ du langage. On peut dire de ce *kakon* subjectivé, de ce « tu es cela », que ça reste en attente, jusqu'à ce que ça trouve plus tard sa place dans la théorisation de Lacan. Il y a comme une parenthèse symbolique, la parenthèse du symbolique, qui au fond ne fait rien des éléments qui sont là indiqués et qui sont fugaces - ce ne sont pas du tout des développements mais de simples petites indications de Lacan. C'est seulement à partir de la connaissance de la conclusion de son enseignement qu'on peut arriver à les faire briller un petit peu.

Dans cet itinéraire, je dirai maintenant un mot sur la fin de la cure telle que Lacan la présente dans les pages ultimes de son rapport de Rome, pages 316-322 des *Écrits*. Il m'est arrivé de les mentionner, de mentionner leur caractère hégélien, mariant Hegel et Heidegger, mais je suis ici ce fil du thème de la mort pour m'orienter. Je note d'abord que la problématique de la fin de la cure est ici une reprise de ce thème de la mort et de cette énigme qui reste de l'instinct de mort. Le thème de la mort est au fond validé, à propos de la fin de la cure, par le concept freudien d'instinct de mort, qui reste comme une sorte d'héritage ultime de la réflexion de Freud. Ce que marquent ces pages conclusives du rapport de Rome, c'est un déplacement du thème de la mort de l'imaginaire au symbolique. Mais, dans ce déplacement-là, ce qui se perd, ou ce qui en tout cas n'est plus mis en valeur, c'est cette intuition de cette subjectivation archaïque du *kakon*.

J'ai scruté une fois de plus, là, la construction de Lacan qui commence au fond par offrir une solution biologique de l'instinct de mort. Dans un premier temps, l'instinct de mort peut paraître être une expression paradoxale, dès lors que les instincts sont au service de la vie. Ce qu'on appelle instinct, ce qu'on construit comme un instinct, ce qu'on impute à l'animal comme instinct, c'est une règle, si l'on veut. Nous avons par ailleurs donné toute sa valeur au terme de règle en suivant nos logiciens. C'est une règle. On impute une règle qu'on déduit, ou plutôt qu'on induit des comportements animaux, et dont on montre qu'elle assure une fonction vitale qui permet au vivant de durer. On peut donc taxer l'expression d'instinct de mort de paradoxale. Ce paradoxe ne retient pas Lacan et il va chercher, par exemple chez Bichat, les arguments qui montrent que l'inclusion du rapport à la mort dans la vie est tout à fait biologiquement situable. Cette idée, on la retrouvera encore bien plus tard chez Lacan, quand cette mort il la trouvera par exemple déjà active au niveau de la reproduction sexuée. Il y a un statut de la mort qui est tout à fait pensable biologiquement, dès lors que la reproduction se fait par individus sexués et que, de ce fait même, ils ont une obsolescence individuelle parfaitement programmée. Il y a donc déjà une perte au simple niveau de la reproduction biologique sexuée.

Mais ici Lacan refuse cette solution biologique et il a recours, pour donner son sens à la mort dans l'instinct de mort, à Heidegger et à la notion de l'être pour la mort, c'est-à-dire celui qui ne méconnaît pas qu'il est dans une solitude radicale devant cet événement et que c'est là pour lui une possibilité toujours ouverte et comme telle indépassable. Le choix de donner son sens à la mort freudienne à partir de Heidegger est exactement corrélatif du refus du concept de masochisme primordial. Lacan choisit ici l'être pour la mort, le concept heideggerien de l'être pour la mort, plutôt que celui de masochisme primordial, plutôt que l'idée d'une libido négative, d'une jouissance incluse dans la souffrance comme clef de l'instinct de mort. Il y a donc dans ces pages un choix, un choix théorique qui laisse tout à fait à l'arrière-plan et même disqualifie tout ce qui nous paraissait si prometteur dans ce que j'avais noté de la subjectivation du *kakon*, dans cette notation d'une satisfaction liée chez le sujet, en cette identification limite, à l'objet comme mauvais. Dans son rapport de Rome, Lacan tire un trait sur tout ça pour préférer l'être pour la mort.

Cette opération est au fond très surprenante. Elle est articulée en toutes lettres et il faudrait vraiment bien saisir à quoi elle tient. Pourquoi est-ce qu'à ce moment-là Lacan est conduit à faire ce choix-là? On a l'impression d'un embranchement qui était ouvert et qu'il choisit là cette voie qui est sans doute prescrite par l'idée de démontrer comme prévalent le champ du langage. C'est ainsi que dans le commentaire qu'il donne à

nouveau du *Fort-Da* freudien comme étant une assomption de la privation, on peut dire qu'il gomme tout ce qui concerne l'objet. La bobine elle-même, ce rapport avec cette bobine écartée et ramenée est gommé de son commentaire. Ce qu'il considère même comme étant l'objet essentiel en jeu dans cette observation, c'est, dit-il, l'action même du sujet devenant à elle-même son propre objet. Ce qui serait vraiment l'objet ici, c'est le mouvement même de faire apparaître et de faire disparaître - cette action devenant son propre objet et s'incarnant dans le couple de phonèmes. Ce que traduit cette façon de conceptualiser cette observation, c'est bien l'évacuation même qu'il y a bien ici un rapport incarné avec un petit objet matériel. C'est ça qui est en quelque sorte exclu. La mort cesse alors d'être une fonction imaginaire. Elle n'est plus foncièrement la tension suicide du moi paranoïaque. La mort, c'est le résultat du symbole. C'est le produit du symbole et c'est là que s'inscrit cette phrase que jadis j'avais commentée : « *Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose.* »

Je l'ai commentée, naguère, à beaucoup de points de vue, et en particulier concernant le statut du symbolique. Mais comme je suis maintenant la perspective de ce thème de la mort, je vois autre chose. Je vois dans cette phrase la mise à distance de cette première théorie de la mort. La mort fondamentale, la mort devant surgir dans un nouveau rapport au sujet à la fin de l'analyse, c'était la mort imaginaire. Mais ici, ce qui paraît foncier, originaire et fondamental, c'est la mort symbolique, la mort comme effet produit du symbole, et maîtrisée par le sujet dans son jeu répétitif de séparation et de rapprochement. Sans doute Lacan évoque-t-il dans cette construction l'acte-suicide, mais il ne l'évoque pas dans la structure paranoïaque du moi. Il l'évoque comme une réalisation symbolique de l'être pour la mort. C'est la référence à Empédocle qui s'est suicidé en se jetant dans l'Etna: *« Empédocle se précipitant dans l'Etna, laisse à jamais présent dans la mémoire des hommes cet acte symbolique de son être pour la mort. »* Voilà le suicide passé de l'imaginaire au symbolique et, cet acte d'Empédocle, qui n'a pas cessé d'interroger Lacan, nous le retrouverons lorsque, bien plus tard, il évoquera le moment logique de la séparation. Nous avons là un fil que nous pouvons suivre à travers l'élaboration de Lacan.

Lacan peut alors aussi bien considérer, comme la forme la plus haute de l'instinct de mort, le suicide de l'homme vaincu par l'Autre ou par l'ordre du monde - ce suicide du vaincu qui est comme l'affirmation désespérée de la vie. Autrement dit, le suicide qui apparaît dans le contexte imaginaire comme la conclusion de la folie imaginaire, il apparaît au contraire ici comme la noblesse même du sujet. Il n'y a plus là que l'éloge de cette liberté du sujet qui échappe par là non seulement à l'esclavage mais à toutes les contraintes du langage et de l'intersubjectivité. C'est là que Lacan formule que le sujet dit non. Et ce *non* apparaît comme fondamental, comme *culmen* de la position du sujet. Ce qui était pris avant dans la satire hégélienne de la loi du cœur qui dit non à l'ordre du monde, est ici au contraire l'objet d'un éloge. Ce qui est le propre du sujet, c'est ce *non* apporté à ce qui est et à ce qui l'opprime.

Je remarque que c'est là déjà la structure que Lacan élaborera sous la forme logique de la séparation. La séparation logique, c'est bien le moment d'un *non* - d'un *non* à la chaîne signifiante. Le moment de la séparation logique, c'est le moment où le sujet s'identifie à l'objet et se sépare par là de la chaîne signifiante. C'est bien un *non* qui est là présent. Donc, déjà dans cette position, le sujet dit non et est capable de disparaître avec ce *non*, capable de se soustraire de ce qui l'enchaîne, y compris de la chaîne signifiante. C'est un *non*, dit Lacan, "*au jeu de furet de l'intersubjectivité*". Ici, ce n'est pas le consentement qui permet de situer le sujet mais, au contraire, ce refus radical de tout consentement qui s'exprime dans la séparation. On peut dire que c'est ce *non* qu'on trouve sans doute présent au cœur même du rapport subjectif à la jouissance. Et c'est alors que Lacan peut dire dans son rapport de Rome - et c'est là encore à partir du suicide - que quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui était avant les jeux sériels de la parole, quand nous voulons aller dans le sujet à un point originaire, quand nous voulons aller en-deçà du signifiant, en-deçà de l'articulation signifiante, quand nous voulons passer au-delà, non pas cette fois-ci de l'image du semblable, mais du couple *Fort-Da* comme principe du discours - et où pouvons-nous atteindre ça sinon dans l'analyse? -, quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui est avant le signifiant, nous le trouvons, dit Lacan, dans la mort.

Eh bien, là, on a l'indication très précise de où passera cette mort dans le cours de l'enseignement de Lacan. Au fond, je pourrais reprendre la même phrase, la déplacer

d'une quinzaine d'années, et je dirais: quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui est avant les jeux sériels de la parole, nous le trouvons dans l'objet *a*. Dans l'élaboration lacanienne de l'objet *a* se trouve investi ce thème de la mort lui-même, comme le montre la construction de la séparation. C'est pourquoi, dans *Variantes de la cure-type*, texte qui suit celui-ci, Lacan peut donner comme mot d'ordre à la direction de la cure, de réduire tous les prestiges du moi pour accéder à l'être pour la mort.

On voit bien à quoi répond - je ne vais pas le suivre en détail - ce texte de *Variantes de la cure-type* dans cette perspective. C'est une tentative pour ré-inclure, resituer dans le cadre symbolique, les éléments hérités de la théorie imaginaire du moi. A cet égard, c'est un texte qui est en continuité avec les *Propos sur la causalité psychique* ou *L'agressivité en psychanalyse*. Mais je ne m'attarde pas là-dessus et je m'interroge sur la disparition de la mort dans l'élaboration suivante de Lacan. Ce n'est pas qu'il ne va pas se trouver la mentionner ici ou là, mais que ce centre organisateur de sa conception semble s'évanouir, n'apparaître que très très discrètement. Où est-ce que c'est passé? Où est-ce que c'est passé, avec la fonction que ça avait? Je trouve à ça une réponse simple. Je dis que ce thème de la mort, on le retrouve, premièrement, dans l'objet, dans cet objet de séparation, dans cet objet qui choit, et qui procède aussi bien de cette assomption de la séparation dans le *Fort-Da*. Et puis, deuxièmement, cette mort, on la retrouve dans le mathème même du sujet, dans le mathème même du sujet barré: $. Le sujet barré de Lacan, c'est la version opératoire, proprement analytique, de l'être pour la mort, sauf que c'est là le sujet comme mortifié. C'est le sujet tel qu'ici se vérifie que le symbole est le meurtre du moi. La formule du symbole comme meurtre de la chose s'applique au moi lui-même. Le symbole, c'est le meurtre du moi. C'est bien ce qui est mentionné plus tard par Lacan, page 848 des *Écrits*, lorsqu'il formule que *« le signifiant barrant le sujet, fait entrer en lui le sens de la mort »*.

À cet égard, ce terme de la mort se retrouve inscrit dans le statut même du sujet. Ce n'est pas qu'il s'évanouit purement et simplement, c'est qu'il est là, toujours actif, toujours présent, dans le statut même du sujet barré.

Sans doute, on retrouvera, ici ou là, des termes qui appartiennent à la problématique imaginaire, mais d'une manière au fond très très minorée. Si vous prenez, par exemple, le texte de la *Question préliminaire*, vous y trouvez résumée en un paragraphe, page 552, cette problématique imaginaire. Ca consiste simplement à dire que l'enfant est prématuré, que de ce fait il y a une béance qui le précipite dans la relation imaginaire avec l'image de l'autre, et que de ce fait l'animal humain est capable de s'imaginer mortel. C'est par cette béance articulée à l'imaginaire qu'il est ouvert au symbolique, et c'est par là qu'il y a pour lui symbiose avec le symbolique. C'est par cette béance occupée par les effets imaginaires qu'il entre en connexion étroite et en symbiose avec le symbole. Là, Lacan fait une différence entre s'imaginer mortel, qui est, il faut bien le dire, un certain aplatissement de la question, et se constituer comme sujet à la mort. C'est seulement par le symbolique que le sujet peut se constituer comme sujet à la mort - ce qui est une autre façon d'exprimer cet être pour la mort que Lacan avait emprunté à Heidegger. On peut dire que dans ce paragraphe se referme toute la thématique imaginaire, et que la folie ne sera pas du tout rapportée dans ce texte à la structure générale de la méconnaissance, pas du tout à la structure paranoïaque du moi, mais à un accident qui s'est produit dans le registre symbolique.

Il n'y a pas encore en jeu, dans cet écrit de Lacan, le $. Il faut attendre, pour que ça figure, les élaborations suivantes. Qu'est-ce qui alors vient ici à la place de la thématique de l'être pour la mort? Il y a quelque chose qui vient à la place puisqu'on peut dire qu'il n'est plus question d'assomption de la mort, de subjectivation de la mort. Ce qui vient à la place, c'est bien quelque chose que $ peut marquer mais qui est là l'incompatibilité du désir avec la parole. C'est un tout autre ordre d'idée. Ce qui vient comme ce qui est à découvrir ou à dévoiler, c'est un rapport du sujet à la parole. Et, au fond, un rapport d'impossible. Ce qui hante la conclusion de la cure, c'est la parole impossible par où le sujet pourrait se libérer de sa barre. Une parole, dit Lacan, "*qui lèverait la marque que le sujet reçoit de son propos*", une parole qui lèverait la marque que le sujet reçoit du champ du langage - la marque qu'il reçoit du symbole.

On peut dire que l'assomption de la mort s'est ici transformée dans l'assomption de la barre mortifère du sujet. C'est pourquoi la fin de l'écrit *La direction de la cure* fait surgir finalement le phallus - le phallus comme objet d'identification primordiale. Au fond, ici, le phallus, le phallus de la castration, apparaît - et c'est ce que Lacan développera

dans sa *Signification du phallus* - exactement comme le nom même de la barre du sujet, comme la marque qui frappe le sujet en tant qu'il est lié à la chaîne signifiante.

De là, la mise en place - je saute un certain nombre d'étapes - qui sera celle de Lacan dans sa *Position de l'inconscient*, c'est-à-dire dans sa logique de l'aliénation et de la séparation. L'aliénation, vue du côté symbolique, ça n'est plus certes le « ou moi ou l'autre », ce n'est plus cette alternative où se perd le moi paranoïaque. Mais ce qui demeure dans l'aliénation signifiante telle que Lacan la structure, c'est bien le *ou* - le *ou* paranoïaque. C'est un « moi ou l'autre » simplement investi au niveau signifiant. Et c'est pourquoi Lacan, là, étudie des formules comme « la bourse ou la vie », « la liberté ou la mort », et qu'il élabore un *ou* spécial de l'aliénation. On peut se demander ce qui l'a conduit à aborder l'aliénation logique par le *ou*. Le schéma, je l'ai souvent expliqué, mais il faut voir d'où il se motive, pourquoi est-ce que c'est le *ou* qui apparaît alors. Le *ou* qui apparaît dans cette structure logique de l'aliénation, c'est le *ou* de la paranoïa du moi, simplement transposé et transformé au niveau signifiant.

On saisit aussi ce qui amène, à côté de l'aliénation, la séparation. Là aussi, j'ai commenté le schéma, mais sa motivation profonde est de réintroduire ici, au niveau symbolique, le *non* du sujet. Ce que Lacan appelle logiquement séparation, c'est le *non* du sujet par quoi il se sépare des jeux sériels de la parole, du jeu de furet de l'intersubjectivité, et où Lacan loge alors l'objet *a*. Dès lors, l'acte d'Empédocle, quand il est appelé à la rescousse pour illustrer, n'illustre pas là la forme symbolique la plus haute de l'être pour la mort. Il illustre au contraire le rapport du sujet avec le désir de l'Autre, puisque le sujet ici vise le manque qu'il produit chez l'Autre par sa propre disparition. Je ne prétends pas là vous expliquer ceci en détail. Je fais seulement allusion à cette construction pour vous montrer comment elle prolonge ce fil de la réflexion. C'est là que la mort, qui est là la mort de l'individu, de l'animal humain, apparaît aussi bien en jeu au niveau de l'objet.

Il y a donc déjà, premièrement, une mort - et ça peut être une surprise de voir sa fonction venir ici puisque nous sommes au niveau d'une élaboration signifiante extrêmement développée -, il y a donc déjà une mort incluse au niveau de la sexualité. Du seul fait de se reproduire par les voies du sexe, il y a déjà une part perdue. Il y a là comme un rapport biologique de la sexualité à la mort de l'individu. C'est là la connexion qui montre l'objet *a* comme héritier de ce terme de la mort. Ce terme de la mort se divise en quelque sorte entre le sujet et l'objet *a*. Pour Lacan, l'objet, c'est ce qui se représente, dans le sujet, de la part perdue de la vie - de la part perdue que subit le vivant. Ce qui s'en représente, ce sont des objets qui tous portent d'une certaine façon la marque de la barre. On peut dans tous reconnaître la présence de la barre mortifère. C'est la mise en valeur de la coupure, l'implication dans la coupure des différents objets qui sont des incarnations de l'objet *a*. Ce qui supporte le *non* du sujet à l'ordre symbolique, ce sont ces objets diversement perdus par le sujet et avec lesquels il n'est pas question de maîtrise. Ce sont des objets où il n'y a pas à proprement parler de *Fort-Da*, des objets qui ne sont pas susceptibles de la répétition maîtrisante du *Fort-Da* mais qui, néanmoins, peuvent se trouver par après inclus dans une chaîne signifiante qui s'appelle la pulsion. À cet égard, la pulsion, c'est, si l'on veut, le *Fort-Da* de l'objet *a*. C'est à ce niveau-là que Lacan peut retrouver la mort et dire que toute pulsion, dans la mesure où elle est articulée à ces objets de séparation, est virtuellement pulsion de mort.

Il faudrait maintenant que je m'engage - c'était mon idée - dans le thème de la vérité. C'est un peu tard pour le faire, mais enfin... Le thème de la vérité n'est pas loin du point où nous sommes puisqu'il suffit là d'un pas de plus pour saisir comment se déplace la problématique de la fin de l'analyse - cette problématique qui vise à aller au-delà des jeux du symbolique, et qui supposément l'incarne par la bonne sortie de ce processus de parole qu'est l'expérience analytique elle-même. Ce que ça implique à l'horizon, c'est précisément une assomption de la séparation - l'assomption par le sujet de ce qu'il est dans son être séparé, c'est-à-dire comme objet perdu. À cet égard, la vérité qu'il découvrirait à la fin, c'est une vérité sur précisément ce concept rejeté par Lacan à un moment, à savoir le masochisme primordial, c'est-à-dire une jouissance présente dans cette séparation elle-même. C'est donc une vérité de la jouissance qui paraît devoir indiquer le point de visée de la conclusion de la cure.

Or, la question qui justement me semblait centrale dans le thème de la vérité, c'est que ce qui fait obstacle à la vérité de la jouissance, c'est la jouissance de la vérité. Au fond, Freud pensait que le fonctionnement normal de l'appareil psychique conduisait le

sujet à sacrifier la vérité au plaisir. On le comprend si la vérité dont il s'agit est une vérité sur la jouissance, c'est-à-dire la vérité de la castration. Tout est fait dans le psychisme pour s'écarter de cette vérité horrible et préférer l'homéostase du plaisir. Il y a donc chez Freud même, bien avant Lacan, l'idée d'une parenté de la jouissance et de la vérité, du plaisir et de la vérité. *Lust* et *Wahrheit*. L'idée de Freud, c'était que le travail analytique par excellence devait aller contre le choix du *Lust*. C'est comme si le fonctionnement psychique conditionnait un choix forcé, le choix du *Lust* contre la vérité, et que le fonctionnement du dispositif analytique devait conduire le sujet à passer, contre ce choix forcé du *Lust*, à la vérité. C'était pour Freud le problème de son actualité. C'est ça qui le souciait chez les analystes: de constater qu'une fois qu'ils n'étaient plus analysants, eh bien, ils préféraient le *Lust* à la vérité. C'est le problème central, ultime de son ouvrage *Analyse finie et infinie.*

Ce que j'ai mentionné à Madrid, c'est que notre problème est sans doute sensiblement différent, à savoir que précisément il n'est pas sûr que vérité et jouissance soit si ennemies, et que dans l'expérience analytique on a fini par constater que le choix de la vérité, au moins le choix de la chaîne signifiante, le choix de l'élaboration signifiante, le choix de l'association libre, ça serait trop beau si ça permettait la chute de la jouissance. Au contraire, à choisir la vérité, le terrible c'est qu'en plus on obtient une jouissance: la jouissance de la vérité. Peut-être qu'il se pourrait - c'est en tout cas ce que j'ai indiqué rapidement - que ce soit cette jouissance de la vérité qui constitue l'obstacle ultime à la conclusion de la cure.

Je ne vous fais pas tout le développement qui suit sur ce thème, nous verrons ça la semaine prochaine.

VIII - Cours du 9 février 1994

Nous terminons aujourd'hui, avant la coupure des vacances de février - je reprendrai le 2 mars -, nous terminons aujourd'hui ce qu'on peut appeler nos travaux préparatoires - nos travaux préparatoires pour fixer à grands traits les coordonnées permanentes de la problématique psychanalytique lacanienne de la fin de l'analyse.

Si je voulais résumer ces coordonnées de base, je dirais ceci, que, d'un bout à l'autre de l'enseignement de Lacan, le cours d'une analyse est scandé par la révélation de l'identification, que cette identification soit située comme imaginaire ou symbolique, jusqu'à un terme ultime qui est un état du sujet qu'on peut dire sans identification - au-delà du cycle ou de l'amas des identifications. Certes, la nature exacte, le statut théorique de cet état du sujet peut être diversement qualifié, et l'a été dans le cours de l'enseignement de Lacan, mais ce schéma, que je dessine à grands traits, reste valable. Cela de telle sorte que la fin de l'analyse apparaît toujours comme un retour à un statut originel du sujet, qui serait la condition pour qu'un remaniement des déterminations fondamentales de ce sujet soient au moins possible. Il y a là, sans doute, une logique, une logique de la cure qui s'impose à toute théorie de la psychanalyse - au moins à toute théorie de la psychanalyse qui admet une fin de l'analyse. Cette logique impose de conceptualiser cet état originel et, aussi bien, d'indiquer comment, par le retour à cet état originel, une divergence est susceptible de se produire.

Évidemment, ce n'est pas un schéma très riche en déterminations. C'est un schéma pauvre que j'indique ici. Il est pauvre parce que j'essaye de le faire général, omnivalent. Je me contente de lier ici la fin de l'analyse et les origines du sujet, et j'ai pensé qu'on pouvait au moins y ajouter le terme d'identification qui, avec des valeurs différentes, reste présent presque tout au long de la construction de Lacan.

En prenant cette perspective, que j'ai dite générale, pauvre, je surmonte la perspective chronologique que l'on peut prendre sur un tel enseignement. C'est qu'il y a quelque chose de trompeur dans sa chronologisation. Je suis bien placé pour le dire puisque j'ai fait beaucoup pour cette chronologisation qui consiste à étalonner sur une échelle temporelle les énoncés de Lacan. Tout le monde fait ça maintenant. Certes, le faire, c'est une attitude de rationalité, et c'est à ce titre que je l'ai introduite. Je l'ai d'ailleurs introduite à un moment précis.

En effet, au milieu des années 70, j'avais affaire à quoi ? - en ce moment de commencer à prendre la parole sur Lacan, dans un milieu qui n'était pas à proprement parler le milieu analytique mais qui était constitué d'un certain nombre d'égarés qui se pressaient dans l'université - précisément au centre expérimental de Vincennes où l'on se faisait gloire d'être plus égaré qu'ailleurs - et qui, au fond, cherchaient une boussole dans la psychanalyse.

À cette époque, Lacan enseignait encore, même si c'était comme toujours assez loin de son auditoire, et l'attitude prévalente de cet auditoire était de participer à une sorte de révélation - de révélation hebdomadaire. C'était donc déjà une attitude de rationalité que de scruter les écrits de Lacan, de se déprendre de cette fascination pour l'énoncé oral hebdomadaire, et de faire référence au développement de cet enseignement pour en montrer le caractère méthodique, l'aspect de travail, la modification minutieuse des énoncés. C'est ce à quoi, vaille que vaille, je me suis essayé.

À partir de la fin de 1981, Lacan s'est tu, et ça aurait pu être le moment d'orthodoxie. La voie normale aurait été que se dépose un ensemble d'opinions vraies, rapportées à Lacan et permettant de juger de toutes choses à son aune supposée. Si je reviens à ce moment, c'est qu'on peut dire que j'ai voulu empêcher ça. Je l'ai fait sous le slogan, implicite au moins, de « Lacan n'a pas toujours dit ça ». Et j'ai obtenu, au fil des années, un certain nombre d'effets de vérité, transitoires sans doute puisqu'ils sont vite entrés dans une sorte de *corpus* général, mais qui, au moment où ils se produisaient, faisaient mouche pour un certain nombre.

Je dirai que cette attitude procédait, si je veux la détailler, d'un mouvement double. D'abord de prendre Lacan, ainsi que je l'ai écrit une fois, comme un bloc. Ça signifiait que je considérais qu'il n'y avait pas de parties caduques dans cet enseignement et que la disparition physique de Lacan n'autorisait pas - au moins pour ceux qui voulaient se placer dans le fil de sa réflexion - à sélectionner dans son enseignement les parties vivantes et les parties mortes. Vous savez que, concernant Freud, c'est ce qui a été l'attitude prévalente: découper, dans ce qui restait de lui, des

parties à prolonger, des parties valables, et puis en rejeter d'autres comme immatures. C'est ainsi que le courant principal de ses élèves, de beaucoup majoritaire, a fait le choix de la seconde topique contre la première, a d'ailleurs théorisé ce choix comme tel, et donc a coupé au moins en deux son oeuvre, en amputant même sa seconde partie d'un certain nombre de concepts dérangeants qui ne trouvaient pas bien à s'inscrire dans cette reformulation, comme par exemple le concept de l'instinct de mort. J'ai donc voulu, au fond, que l'on prenne Lacan dans son entièreté.

Dans l'enseignement de Lacan, il y avait spécialement une partie qui se trouvait menacée d'être sacrifiée, celle qui faisait appel directement aux psychanalystes dans leur organisation sociale. Tout ce qui, chez Lacan, concernait l'institution - souci très présent dans son enseignement et lié par lui à l'expérience même de l'analyse -, était en passe, si je puis dire, d'être tenu pour caduc, pour ayant échoué, en raison de la conclusion que lui-même semblait en avoir donnée, à savoir une dissolution de cette oeuvre institutionnelle. En reportant ça sur son enseignement, ça en faisait tomber des pans entiers.

Moi, j'ai considéré qu'il y avait un enseignement institutionnel, et que le mouvement de le laisser tomber était le prolongement de celui qui, depuis des décennies, avait à l'occasion conduit à séparer dans son oeuvre la théorie et la pratique. Excellent théoricien mais pratique discutable: mouvement qui ne demandait qu'à prendre puisque ce que j'appelais les héritiers majoritaires de Freud étaient là, et ne demandaient, devant l'apparent échec institutionnel, qu'à faire la part des choses pour inscrire Lacan au rang des grands psychanalystes, mais à condition de priver sa théorie de toute conséquence dans la pratique de l'analyse et dans l'organisation des psychanalystes.

Je crois que cela n'a pas eu lieu et que s'est prolongé le débat sans que Lacan soit enrôlé dans les rangs d'une institution qu'il avait combattue. Bien que ce soit toujours en suspens, on peut dire, dix ans après, que l'espace a été préservé et même peut-être élargi à certains égards.

Cela s'est joué d'abord sur ce qui nous intéresse au premier chef quand il s'agit de la fin de l'analyse, à savoir la passe - aussi bien le moment de l'expérience analytique que Lacan a baptisé ainsi, que la procédure institutionnelle qui y est appendue. Cela s'est joué même plus généralement sur la structure d'école qu'il a mise en oeuvre dans ce qu'il a créé d'institution et dont j'ai voulu faire une partie de son enseignement - ce qui après tout n'allait pas de soi à première vue, puisque cette école n'avait connue qu'une seule réalisation et qu'elle semblait elle-même fautive car annulée par l'inventeur. C'est pourquoi j'ai parlé, à un moment donné, de concept d'École: pour qu'au-delà de l'éventuelle faillite de l'institution unique qui avait porté ce nom, on puisse concevoir que le concept avait lui une subsistance théorique et qu'il était donc susceptible d'autres réalisations, éventuellement corrigées, amendées.

Il faut dire qu'aujourd'hui, pour un certain nombre de psychanalystes, d'analysants, ce concept a sa validité, et que la réalisation unique et éventuellement déchue a été remplacée par de nouvelles réalisations. Il y a actuellement, de ce modèle, quatre écoles dans le monde, et d'autres en préparations à travers les avatars qui vont avec cette expérience-là.

Prendre l'enseignement de Lacan comme un bloc, ça a aussi indiqué, bien entendu, que pour saisir ce qui est en débat dans cet enseignement, il ne fallait pas négliger ses débuts, ses premiers pas, son développement, ou même plutôt sa construction, et que c'était seulement à se rapporter à la construction qu'on pouvait donner son contexte exact au moindre de ses énoncés. Ça consistait donc à renvoyer chacun de ces énoncés à leur énonciation, et à ne pas en faire des vérités révélées.

À côté de le prendre comme un bloc, il s'agissait, deuxièmement, d'introduire un point de vue dialectique sur cet enseignement, de faire voir sa dialectique interne. C'est ce que j'ai appelé, à un moment donné, Lacan contre Lacan. C'était inviter à une lecture et la pratiquer - une lecture qui soit orientée vers ce que je peux appeler une auto-critique de Lacan. Plutôt que d'aller tête baissée, comme certains s'y étaient essayés au cours des années, vers une critique de Lacan, s'apercevoir au moins d'abord en quel sens lui-même avait été son premier critique. Certes, cette auto-critique de Lacan reste toujours voilée, allusive, parfois même énigmatique, et il faut donc un travail de lecture, de déchiffrement pour la reconstituer, la formuler, et par là révéler un tout autre paysage que celui d'une révélation se poursuivant. Il y a, certes, dans l'enseignement de Lacan, un

débat avec les psychanalystes, un débat avec les philosophes, un débat avec les linguistes, un débat avec les historiens et spécialement les historiens de la science, mais il y a surtout un débat avec soi. Au fur et à mesure que cet enseignement s'est développé, on peut dire que le débat avec soi a pris une place croissante, même si elle est souvent voilée parce que les mêmes références se trouvent maintenues alors que leurs valeurs exactes bougent. J'ai donc montré un Lacan récusant continuellement ses propres solutions, ses propres formules, tout en maintenant un fil unique. Cette variété qui se manifeste ainsi est d'autant plus en évidence que le fil de l'élaboration apparaît unique, à savoir: le champ du langage.

Si je fais ce petit rappel, c'est que cette attitude de rationalité rencontre sans doute ses limites. Elles deviennent manifestes par ce que j'appelais la chronologisation de l'enseignement de Lacan qui est comme une dégradation de cette attitude initiale. C'est pourquoi il convient de s'occuper des coordonnées essentielles de la problématique, de reconstituer ce qui, par delà les variations de formulation et d'abord, prescrit toute théorie de la psychanalyse. C'est certainement nécessaire lorsqu'il s'agit d'apporter des réponses à ce qui aujourd'hui est pressant concernant la fin de l'analyse.

Donc, le fil de Lacan: le champ du langage.

Cet enseignement s'est employé à remanier la théorie de la psychanalyse en en repensant toutes les catégories - ce qui a donné, comme sous-produit, ce qu'on peut aujourd'hui stigmatiser comme la langue de bois des lacaniens et qui est un phénomène qui n'est pas seulement sensible aux méchants, aux gens du dehors, mais dont pâtissent en premier lieu et sur quoi se lamentent avant tout ceux qui la parlent. Ils s'en trouvent malgré eux comme infectés. Ils s'éprouvent comme les victimes d'une épidémie malfaisante qui corrompt leurs échanges, en fait baisser l'intérêt pour eux-mêmes, et qui, au-delà des échanges, corrompt pour ainsi dire leur réflexion. Mais, au départ, c'est l'effort pour remanier la théorie de la psychanalyse et en repenser les catégories en les intégrant au champ du langage, en les reformulant en termes valables dans le champ du langage, avec les effets de vérité saisissants qui s'en sont suivis tout au long de cet enseignement. Ne prenons que cet exemple: l'effet que donne le fait de retraduire le concept freudien de refoulement en terme de métaphore. Le fil de Lacan a donc été celui-là et je peux le ramasser dans cette formule que je lui emprunte: *« Les concepts de la psychanalyse se saisissent dans un champ de langage. »*

Ça a donné, en effet, une toute nouvelle gravitation des concepts analytiques. Ils se sont trouvés partagés et répartis de façon nouvelle, permettant une relecture surprenante de l'œuvre de Freud lui-même quand ils furent reportés sur cette oeuvre comme une sorte de métalangage.

En prenant un peu de recul, je voudrais essayer de dire de façon simplifiée quel est le centre du débat qui anime l'enseignement de Lacan, et qui fait au fond cette insatisfaction continue qui l'amène à modifier, à corriger et à inventer. Sans doute est-ce à chaque fois particulier, mais il y a tout de même une difficulté centrale sur laquelle on doit pouvoir mettre le doigt. Jadis, tout à fait au début de ce cycle d'enseignement, en 81-82, je crois l'avoir indiquée à la fin du premier chapitre du rapport de Rome, quand Lacan manifeste la congruence de ce qu'il commence à apporter avec ce qui dans l'oeuvre de Freud, dit-il, va de soi, à savoir la désintrication entre, d'une part, la technique freudienne du déchiffrage de l'inconscient et, d'autre part, la théorie des instincts, voire des pulsions.

Il faut bien dire qu'apparemment l'intérêt essentiel de Lacan a été, dans cette époque initiale de son enseignement - et c'est resté, même par la suite, longtemps au premier plan -, le déchiffrage de l'inconscient. Que faut-il donc que l'inconscient soit pour que l'on puisse le déchiffrer par la technique de Freud? Sans doute, pour que l'on puisse le déchiffrer, il faut qu'il s'agisse - et Freud lui-même l'indique à l'occasion - d'un texte. Par là, le binaire saussurien du signifiant et du signifié - binaire inconnu de Freud - permet aussitôt de reformuler la technique. C'est pourquoi c'est le texte de *L'instance de la lettre* qui a fixé dans les esprits l'apport de Lacan, la nouveauté lacanienne. Mais le moteur du constant auto-remaniement de l'enseignement de Lacan, c'est le résultat, l'effet de cette désintrication, c'est-à-dire que c'est l'opposition, la difficulté à accorder l'inconscient freudien, qui se déchiffre, qui se lit, qui se lit dans la parole - ce qui est au fond la meilleure définition que l'on puisse donner de l'interprétation -, la difficulté à accorder l'inconscient et la pulsion. Disons même, plus généralement, la libido. Au fond, l'opposition du signifiant et du signifié donne une traduction recevable de la possibilité

même d'un déchiffrement, mais comment, au regard de cette dichotomie S/s, situer la libido?

$$\frac{S}{s} \Big\} \text{libido}$$

Faisons ici un peu attention. La dichotomie S/s est-elle capable de traiter ce qui n'est pas langage, ou est-elle confinée dans la sphère de ce qui se parle et de ce qui s'écrit?

La réponse constante au cours de l'enseignement de Lacan, et conforme à l'inspiration structuraliste, c'est bien que cette dichotomie est parfaitement capable de traiter ce qui n'est pas langage et qui est néanmoins en jeu dans une analyse. Il y a, à n'en pas douter, un certain nombre de données qui ne sont pas des données linguistiques mais qui sont néanmoins en jeu dans le psychique, en jeu dans l'expérience analytique. Cette dichotomie n'est pas faite pour nier que le corps et ses parties soient en jeu, aussi bien que le corps imaginaire et la société. Est en jeu la société dont les lois positives ont une incidence, ne serait-ce que par le biais de la filiation, de la nomination. Le statut social a son incidence aussi bien - des incidences qui peuvent être très profondes. Disons que l'ensemble des phénomènes sociaux peut être là en cause, et je laisse un *et caetera* pour inclure dans cette parenthèse toutes les données de l'existence que vous voudrez.

Comment est-ce que cette dichotomie S/s s'empare de ces données? C'est l'idée structuraliste que ces données diverses, objectives, matérielles, physiques, biologiques, sociales, peuvent être prises comme matériel signifiant. Prendre la perspective du champ du langage, c'est montrer comment ces données sont remaniées pour devenir des éléments signifiants, et comment, précisément dans la psychanalyse, ces données, si diverses que vous pouvez les concevoir, peuvent servir à l'intentionnalité de l'inconscient.

Elles peuvent lui servir à dire quelque chose. Ça comporte sans doute ce dont à l'occasion on fait une critique, à savoir une certaine évaporation du réel, puisque ces données apparemment réelles sont traitées en tant que signifiants. D'où - je le dis en passant - le problème de retrouver ensuite ce réel au-delà de la significantisation.

La significantisation apparaît toujours comme une évaporation du réel. Son procédé même, c'est la barre mise sur le réel qui se propose comme élément à signifier. Donc: une barre, une mort, une disparition, un évanouissement, une dématérialisation, une irréalisation - termes qui peuvent être différenciés mais aussi bien être mis en série. Ça se retrouve, à l'occasion, dans le sentiment qui peut habiter un sujet analysant, à savoir que, après tout, tout ça, ce ne sont que des paroles et comment alors est-ce que ça peut bien avoir une incidence dans le réel. À cet égard, l'inconscient lui-même peut apparaître comme irréalisé. Une irréalisation de l'inconscient même peut être éprouvée.

C'est ce qui, bien sûr, donne ensuite toute son authenticité à l'hypothèse que dans la dimension même du signifiant, un réel peut être rencontré - un réel qui n'est pas une donnée de départ, une donnée brute, mais qui est le réel du signifiant.

L'interprétation, l'opération d'interprétation, portant non seulement sur les lapsus, les mots d'esprit ou les récits de rêves, mais aussi bien sur les symptômes corporels de conversion, sur l'inhibition et sur l'angoisse, elle consiste à rendre, aux phénomènes rencontrés dans l'expérience analytique, leur fonction de parole. Ça a été le point de départ de Lacan: les prendre comme des messages - des messages ayant perdu leur code ou leur destinataire et dont on prescrit qu'ils le retrouvent.

Le problème, c'est la pulsion. Sans doute, des données que nous allons dire corporelles sont-elles évidemment en jeu dans la pulsion. Mais, dans son usage analytique, ce concept - qui est né dans la psychanalyse, qui est né de Freud, qui n'est pas un concept importé, remanié par Freud mais qui est un concept autochtone de la psychanalyse, si je puis dire -, ce concept de pulsion, dans son usage analytique, ce n'est pas un message. On voit se succéder, dans l'enseignement de Lacan, une confrontation avec ce qu'offre de résistances, de difficultés ce concept de pulsion, de libido, de satisfaction pulsionnelle, à être intégré dans le champ du langage. C'est ainsi que l'on va de déclarations du genre: « laissons de côté pour l'instant le statut énergétique de la pulsion », à l'effort pour réduire ça à une topologie. C'est ainsi que ce discours apparaît tenu par une sorte de réel qui résiste, et que ce discours se resserre sur cette difficulté.

La cause du désir qui habite cette élaboration théorique est donc la difficulté que fait l'élément de résistance que comporte, si aminci soit-il, si décortiqué soit-il, si démonté soit-il, ce que Freud visait par ce concept de pulsion. Si on voulait étalonner l'enseignement de Lacan, la voie la plus sure serait de l'étalonner selon les diverses solutions, de plus en plus resserrées, apportées à cette difficulté. À cet égard, le concept même de l'objet *a* est la formulation même de cette difficulté.

À grands traits, on peut voir se succéder, dans l'enseignement de Lacan, disons une théorie imaginaire de la libido, puis une théorie symbolique de la libido, et enfin une théorie réelle de la libido. Je ramasse ici des commentaires minutieux que j'ai faits au cours des années.

La théorie imaginaire de la libido, elle s'impose quand l'accent est mis sur la dynamique du symbolique, sur la puissance de transformation qui habite le symbolique, et dont la vérité dans ses transformations est l'effet.

Si l'accent est mis sur la dynamique du symbolique, aussitôt surgit son Autre: l'inerte, l'inertie précisément de la libido. Mais Le premier recours de Lacan, c'est de renvoyer la libido au registre imaginaire, au registre des fixations imaginaires. Ca ne s'accorde pas simplement avec l'usage freudien de la libido qui en fait au contraire une quantité circulante. En effet, quand on parle en terme d'investissement libidinaux, c'est pour dire que le sujet tantôt investit un objet, tantôt en investit un autre, tantôt réinvestit le moi, ou le désinvestit jusqu'au point de le sacrifier à son investissement objectal. Il y a donc, chez Freud, une circulation de la libido. C'est même d'abord pour rendre compte de cette circulation que Freud a amené ce concept qui unifie ces phénomènes d'investissement et d'intérêt. La solution de Lacan fait là appel toujours au registre imaginaire, et enferme la libido dans le circuit qui va de *a* à *a*', c'est-à-dire dans le circuit imaginaire. Le premier usage qu'il peut faire de ce couple imaginaire, celui du moi et de l'autre, celui du moi et de l'image de l'autre ou aussi bien de l'image du corps, c'est de marquer que la libido peut circuler, passer de l'un à l'autre - l'un se vidant au profit de l'autre -, de telle sorte que ça se trouve conforme en effet à ce que Freud a pu articuler du moi comme réservoir de la libido.

La deuxième théorie de Lacan, c'est, si l'on veut, la théorie symbolique de la libido. Elle est sans doute rendue nécessaire par l'opposition entre inertie et circulation de la libido, et aussi bien par le fait que ces investissements objectaux doivent être éminemment susceptibles d'interprétation, c'est-à-dire qu'il faut eux-mêmes les inclure dans le champ du langage et opérer avec ce binaire du signifiant et du signifié. C'est sans doute de cette nécessité que s'impose la théorie symbolique de la libido qui conduit à une dissociation entre le désir et la jouissance. C'est ainsi que je présenterai les choses aujourd'hui: désir et jouissance comme les produits d'une dissociation opérée sur le concept freudien de la libido - ce qui permet par là-même d'articuler le désir avec le *Wunsch* freudien. Dans cette dissociation, on dissocie un élément intégralement articulé au symbolique, le désir - la jouissance étant reste de cette dissociation conceptuelle.

C'est une différence d'accent très importante parce que dès lors que Lacan essayait de traiter la libido freudienne à partir de l'imaginaire, il était logiquement conduit toujours à mettre l'accent sur les éléments perceptifs de la libido, et c'est ainsi qu'a toute sa place, toute sa valeur, cet affect de jubilation qu'il repérait dans l'expérience du stade du miroir - cette jubilation observée étant au fond cette connotation libidinale du rapport à l'image. Tout au long de son premier enseignement, c'est presque toujours à une expérience spéculaire que se trouvent liés les rares usages qu'il peut faire du terme de jouissance. Par exemple, la jouissance transsexualiste du président Schreber s'habillant en femme pour se mimer ainsi vêtu. Mais il en va très différemment quand la scission est opérée entre désir et jouissance.

Cette phase-là occupe une large part de l'enseignement de Lacan. Au départ, on peut dire que la solution symbolique à la question qui est ici posée, et qui ne laisse pas la libido dans l'imaginaire, c'est - et c'est comme ça que Lacan appareille son concept du désir - de construire le désir d'une façon symétrique à l'opposition S/s. Il introduit, au niveau du signifiant, la demande, et le désir apparaît en position de signifié.

$$\frac{D}{d}$$

Il fait au fond du désir le signifié de la demande, et, par là, on peut dire qu'il gagne sur le concept freudien de la libido :

$$\frac{\mathbf{S}}{\mathbf{\mathit{s}}} \quad \mathbf{\}\ libido} \quad \frac{\mathbf{D}}{\mathbf{d}}$$

Il gagne par là sur tout ce qui est l'aspect circulant de la libido freudienne. Il le déporte dans l'ordre signifiant, et c'est en ce sens que le terme même de désir va au cours de son enseignement supplanter celui de vérité, dans la mesure où il vient à la place même où était l'effet de vérité, c'est-à-dire à la place de l'effet de signifié. Les déplacements du désir sont alors rapportés à ces transformations possibles du signifié en fonction de l'articulation signifiante.

Ce désir, j'en ai suivi jadis les différentes étapes d'élaboration, puisqu'au départ c'est un désir conçu à partir de Hegel et dont le but serait de se faire reconnaître. Parler en analyse serait une tentative de faire reconnaître son désir par l'Autre. La fin de l'analyse, dans cette perspective, se parle en terme de reconnaissance. Moyennant quoi subsiste un reste, et c'est ce reste qui hante les marges de l'élaboration de Lacan - un reste qui ne cherche pas à se faire reconnaître. La pulsion ne cherche pas à se faire reconnaître.

Dans cet ordre d'idée, il y a par Lacan un forçage. La difficulté que fait ce reste produit un forçage qui consiste à poser la pulsion comme équivalente à une chaîne signifiante. On peut dire qu'il y a toute une tentative de Lacan qui est ce forçage qui consiste à faire de la pulsion freudienne une chaîne signifiante d'un type spécial. Pas simplement de noter que la pulsion freudienne n'est pas l'instinct, qu'elle est susceptible de permutations logiques qui sont repérables sur la grammaire - ce qu'une lecture de Freud éclairée par Lacan montre immédiatement -, mais bien de rendre la pulsion équivalente théoriquement à une chaîne signifiante modifiée, à une chaîne signifiante où l'élément signifié se retrouverait au même étage que l'élément signifiant.

C'est ce que Lacan a écrit $(\$ \lozenge D)$ - le $\$$ étant l'indicateur de la place du sujet sous la barre et pouvant donc être considéré comme équivalent au désir.

$$\frac{\mathbf{D}}{\mathbf{d}} = (\$ \lozenge \mathbf{D})$$

C'est écrire la pulsion sous la forme d'une chaîne signifiante à vrai dire impensable et dont l'élément inférieur, l'élément signifié, se trouve en quelque sorte au même niveau que l'élément supérieur. Et pourquoi cette transformation? Exactement pour inventer ceci, qui est une pointe de cet effort pour inclure la libido et la pulsion dans le champ du langage: faire de la libido, de la jouissance, l'équivalent d'un effet de signifié. Rendre la pulsion équivalente à une chaîne signifiante, ça consiste à lui prescrire un effet à vrai dire impensable linguistiquement, à lui prescrire comme un effet de jouissance. La pulsion serait comme une chaîne signifiante qui aurait un effet de jouissance. Et même, pour le différencier de l'effet de sens, disons: un produit de jouissance. Donc, c'est là la base de ce traitement qui occupera pendant beaucoup d'années l'enseignement de Lacan, et qui consiste à traiter la jouissance comme objet *a*. La traiter comme objet *a*, ça veut dire la traiter comme le produit d'une chaîne signifiante. C'est en quelque sorte le prix à payer pour la saisir dans le champ du langage.

Quand Lacan écrit, dans sa *Télévision* de 1973 : *jouis-sens*, on peut dire que ça éclaire toute son élaboration à cet égard, c'est-à-dire la pointe de cet effort pour inclure la jouissance dans le champ du langage - la faire en quelque sorte équivalente au sens. Et c'est, certes, un sens d'un type spécial, puisque ça n'est pas un sens qu'il s'agit de faire reconnaître.

Alors, ce que j'annonçais comme la théorie réelle de la libido chez Lacan, c'est au fond un passage à la limite - un passage à la limite qui consiste globalement à faire équivaloir le signifiant et le signifié à de la jouissance. C'est ce que comporte cet énoncé au fond énorme qui est dans *Télévision*, cet énoncé concernant les nœuds et qui indique la visée de Lacan dans cette ultime élaboration de la topologie des nœuds, à savoir que

ces nœuds *« se construisent réellement à faire chaîne de la matière signifiante ».* Ça, c'est vraiment énorme.

C'est dire que les chaînes signifiantes ne sont pas de sens mais qu'elles sont de *jouis-sens*. C'est là qu'apparaît ce mot d'esprit. C'est dire que les chaînes signifiantes sont des chaînes de jouissance. Voilà l'équivalence globale, l'équivalence massive à quoi Lacan arrive, et à partir de quoi il s'occupera des nœuds. L'élaboration détaillée du nœud repose sur ce fondement qui est en quelque sorte une équivalence globale, une équivalence posée comme telle: les chaînes signifiantes sont des chaînes de jouissance.

Si nous revenons un petit peu en-deçà de cette pointe, on voit que ce clivage inconscient/pulsion, qui est signalé par Lacan dès l'orée de son enseignement, se reporte au cœur de son élaboration comme le clivage du désir et de la jouissance, clivage qui n'est surmonté - mais c'est en manière d'essai, il faut bien le dire - que par la thèse que les chaînes signifiantes sont des chaînes de jouissance.

À cet égard, le nœud a un ancêtre dans la théorie de Lacan - ce nœud qui occupe la fin de son élaboration. Il y a un concept antécédent au nœud et que Lacan signale une fois comme tel. C'est le concept équivoque du phallus. Si la théorie de Lacan s'est autant concentrée sur le concept du phallus, c'est dans la mesure où ce concept paraissait pouvoir opérer une jonction entre désir et jouissance. Il m'est arrivé longuement d'épeler cette équivoque du phallus signifiant du désir et du phallus signifiant de la jouissance. C'est très légitime d'en épeler tous les moments, mais ce qu'il faut bien voir, c'est que cette équivoque est strictement prescrite par ce clivage du désir et de la jouissance. Le concept du phallus rassemble en lui-même cette antinomie, et même au-delà puisqu'il a des attenances imaginaires qui sont difficiles à méconnaître. C'est donc pourquoi ce concept a occupé à un moment une place centrale dans l'enseignement de Lacan, là où se dirigeait l'ensemble des difficultés théoriques de cette réécriture en terme du champ du langage.

Je voudrais placer là le projecteur sur un moment particulier de l'enseignement de Lacan, où cette difficulté - la difficulté de l'inclusion de la pulsion dan le champ du langage - est éminemment affrontée et traitée. C'est le second chapitre de la *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, qui est un texte de 1958, qui constitue une sorte de relecture du *Moi et le ça* de Freud, et qui cherche à accorder les propos de Freud. C'est un texte qui note évidemment tout ce que la théorie freudienne des pulsions doit à la grammaire, et comment elle est l'approche même du concept d'ordre combinatoire puisque Freud démonte la pulsion entre source, direction, but et objet. Il y a donc tout un effort pour aller aussi loin que possible dans l'inclusion de la pulsion dans le champ du langage. C'est ça qui organise cette lecture. C'est essayer de démontrer, à partir du concept même de Freud, du concept de pulsion, qu'en fait tout là fait partie à proprement parler du champ du langage. A condition, dit Lacan, d'admettre que tout n'est pas signifiant ici - j'ai longuement naguère commenté ça - mais structure, et qu'on laisse de côté le statut énergétique de la pulsion. À condition de laisser de côté le statut énergétique de la pulsion, on peut démontrer tout ce qui est de l'ordre du langage dans la pulsion. C'est pourquoi Lacan compare - c'est connu - le Ca à une sorte d'amas désordonné de signifiants, à un réservoir ou une réserve des signifiants. Il a des images pour qu'on se le représente: la boite aux lettres, la gueule du lion à Venise, etc. Tout cela finalement pour réduire la pulsion de mort freudienne au rapport du sujet au signifiant. Dans cet abord, la pulsion de mort n'est rien d'autre que l'effet mortifiant du signifiant sur le sujet. Ou, au moins, c'est sur le fondement de cet effet mortifiant du signifiant que Lacan pense pouvoir fonder la pulsion de mort.

C'est un moment que je vous signale - page 662 des *Écrits* et suivantes - parce qu'au fond ça s'avance, tout en restant un peu en retrait, vers la direction qui est que finalement la pulsion est une chaîne signifiante d'un type spécial. Le premier trait par où les pulsions peuvent apparaître liées à l'ordre signifiant, c'est le trait que Freud signale, à savoir leur déplacement, le fait qu'elles ne soient pas à leur place, qu'elles soient comme *« une cohue de personnes déplacées »* dit Lacan. C'est leur dé-position, le fait qu'elles ne soient pas en bonne place. C'est une question qui reviendra dans son Séminaire *Encore*, où il s'agira de la satisfaction qui n'est pas celle qu'il faudrait, etc. C'est donc signaler que là même où il y a la jouissance, il y a déplacement - le déplacement même qui est permis par le signifiant. Cette ré-inclusion de la pulsion dans le champ du langage, avec à l'horizon sa définition comme chaîne signifiante, c'est ce qui anime la construction de Lacan, qu'on a prélevée comme telle, et qui distingue l'énoncé et l'énonciation. Parce que

Lacan, là, retient encore dans ce texte l'équivalence entre la pulsion et la chaîne signifiante, ce texte reste en définitive assez obscur dans sa finalité. Ça ne s'éclaire qu'à saisir que c'est vers ça qu'il va, vers l'équivalence de la pulsion et de la chaîne signifiante.

Pour essayer de fonder cette équivalence, il prend donc référence à la chaîne signifiante normale. Qu'est-ce qu'il montre d'une chaîne signifiante normale? Il montre qu'en elle-même elle peut inclure une duplicité. C'est l'exemple emprunté à Damourette et Pichon du « Je crains qu'il ne vienne ». Cet exemple, il le détourne pour produire une duplicité de la chaîne signifiante.

Il y a là un énoncé où le sujet se place lui-même comme énonçant, par cette petite particule *je* que chacun peut reprendre à son compte. C'est un indicateur *shifter*, selon la terminologie de Jakobson. Il y a là le sujet qui énonce et qui énonce une crainte - la crainte que l'autre vienne. Le français permet d'utiliser ici cette petite particule négative *ne*. Évidemment, si elle était complétée par un *pas*, ça dirait le contraire. Le français permet cette légère discordance en plaçant ici cette négation amputée qui fait que la phrase veut bien dire que le sujet énonçant craint la venue de l'autre, mais c'est comme s'il disait aussi à moitié qu'il craint que l'autre ne vienne pas.

Donc, Lacan s'empare de cette exemple pour marquer de quelle façon un désir peut s'exprimer différent de l'intentionnalité du sujet qui parle. C'est comme un paradigme du lapsus, bien que ça n'en soit pas un. Ça en est comme le paradigme puisque le désir, le désir contraire à ce qui est donné comme désir explicite, pointe son nez à moitié. Il y a ici comme un mi-dire du désir inconscient qui est le contraire du désir explicite.

Lacan utilise ça pour situer la place du sujet, mais, au fond, quelle est la finalité de cette analyse? C'est de montrer qu'une chaîne signifiante peut, si je puis dire, en cacher une autre. Il se produit donc une duplication de la chaîne signifiante. Tant qu'on le dit ainsi, c'est recevable, après tout, comme une analyse des énoncés. Lacan le dit en posant qu'il faut distinguer la chaîne de l'énoncé, cette chaîne supérieure, et la chaîne de l'énonciation qui est en quelque sorte, dans l'expression du désir, inverse de la chaîne supérieure et qui court sous elle:

je crains qu'il ne vienne

....

Si Lacan peut donner comme exemple l'impératif, c'est parce qu'on peut dire que si je dis à l'autre « Va ! », ma place qui énonce comme sujet n'est pas marquée. Il n'y a pas un "Je dis que tu y ailles!" Mais, dans l'impératif, l'énonciation par le sujet est d'autant plus marquée qu'elle est implicite. Donc, sous le « Va ! », il y a un énorme *je* implicite. Il est d'ailleurs sûr que pour pouvoir donner des ordres à l'autre, il faut la présence qu'il convient:

va
------
je

Donc, ça, c'est une analyse recevable des énoncés. Mais l'usage qu'en fait Lacan est un usage pour servir à la théorie de la pulsion. Ca se passe dans les temps suivants. Voici un *je* qui est ici explicite : *Je* crains qu'il ne vienne. Ici nous ne trouvons pas le *je* implicite du désir. Lui, il ne se dit pas. C'est seulement par l'effet de l'interprétation que ce *je* implicite pourrait surgir. Lacan s'empare de ce phénomène pour dire qu'au niveau du désir inconscient, le sujet est comme barré:

je crains qu'il ne vienne

$

Cette petite négation discordantielle du *ne* apparaît alors comme le véritable marqueur, le véritable indicateur de la position du sujet barré de l'inconscient. Ce qui est

donc sous-jacent à ce texte, c'est un schéma où le *ne* peut être écrit au dessus de la barre, avec le sujet barré en dessous :

ne

$

C'est la suggestion de travail que Lacan propose aux linguistes, et il avoue là hasarder beaucoup dans cette théorie linguistique. *« Les préfixes de négation* [comme le *ne*] *ne font-ils qu'indiquer en la réoccupant la place de l'ablation signifiante du sujet? »*. Cette phrase, c'est l'hypothèse du ne/$. Est-ce que l'usage de la négation n'est qu'un indicateur, et en même temps un bouchon, de l'élision du sujet au niveau de l'inconscient? Je ne crois pas que cette suggestion de travail ait été praticable. Elle n'est qu'une indication, qu'un appui trouvé dans le phénomène linguistique pour essayer de rendre compte de la pulsion. C'est ce que Lacan indique en passant quand il dit que là il n'est pas trop sûr de ce qu'il dit par rapport à la linguistique, qu'il n'est pas trop sûr qu'on puisse dire que les préfixes de négation indiquent et comblent en définitive la place du sujet manquant, mais que ce dont il est sûr, c'est que ça concerne l'articulation de la défense et de la pulsion. Toute cette analyse, qui a fasciné parce qu'elle paraissait fonder l'inconscient dans la linguistique même, elle n'a en fait son sens, sa valeur, que transférée à la théorie de la pulsion, comme un effort pour inclure celle-ci dans le champ du langage et au titre de la chaîne signifiante de l'énonciation. Ça dit : vous voyez bien que dans la linguistique, au fond, un dédoublement de la chaîne signifiante est inévitable. Le fait de parler et l'analyse des énoncés linguistiques nous conduisent à introduire une dichotomie dans la chaîne signifiante, et à impliquer une chaîne signifiante qui veut dire au fond le contraire de la chaîne signifiante implicite. Tout le sens de son analyse, c'est de dire que la pulsion c'est quelque chose comme ça. La pulsion, c'est le niveau où se produit ce $:

------ $ ------

Le niveau fondamental de la chaîne signifiante, c'est celui où l'absence du sujet se produit, et la production de cette négation en quelque sorte naturelle, première, originelle, ça n'est rien d'autre que la défense. C'est la défense freudienne. C'est vraiment écrire - même si ce n'est pas formulé - qu'il y a une chaîne signifiante qui véhicule la pulsion, qu'il y a des effets de jouissance et que le sujet s'en défend. Et la défense du sujet, c'est précisément la place vide qu'il constitue lui-même. C'est en cela que Lacan peut alors écrire que cette place vide du sujet représente *« l'ignorance où est le sujet du réel dont il reçoit sa condition ».* Disons que cette analyse pointe vers ceci, que ce serait comme l'écriture de la pulsion. Si j'écris la jouissance avec un grand J, je mets une flèche et j'écris $:

J → $

Ça veut dire que le réel de la jouissance comporte sa défense subjective, et que le sujet c'est cette défense même. C'est ce qui plus tard se retrouvera dit par Lacan et attribué au sujet du désir*: « Le désir est une défense. Défense d'outrepasser une limite dans la jouissance. »*

Dans cette analyse, qui est difficile puisqu'elle suppose un peu la connaissance de ce texte, il y a comme un mouvement encore inhibé chez Lacan, c'est-à-dire qu'il ne formule pas, comme il le formulera explicitement dans sa *Subversion du sujet*, que la pulsion est une chaîne signifiante. Je ne crois pas qu'on trouve d'une manière explicite cette formule chez Lacan. N'empêche que dans sa *Subversion du sujet*, des années plus tard, il essayera d'étudier comme tel le statut subjectif de la chaîne signifiante dans l'inconscient, et il l'étudiera comme une chaîne de l'énonciation, en marquant que dans la psychanalyse on a toujours cherché à repérer le sujet de l'inconscient quand il n'est pas le sujet d'un énoncé explicite, et que la pulsion a répondu à cette exigence. La pulsion, chez Freud, c'est une chaîne signifiante qui n'est pas un énoncé. C'est une chaîne signifiante où on ne peut pas repérer les effets de désir, de dénégation. C'est comme une chaîne signifiante sans dénégation. Une chaîne pré-dénégation.

C'est déjà là l'amorce de rendre compte qu'évidemment là où il y a une chaîne signifiante incluant le sujet, on a toujours une inconsistance. On a toujours une inconsistance comme la petite discordance du *ne*. En effet, qu'est-ce que ça veut dire exactement? On peut supposer, après tout, qu'on dise « Je crains qu'il ne vienne » et qu'on n'a pas entendu le *pas*. Ça vous arrive tout le temps ici avec ce micro. Dès qu'on a l'émergence d'une chaîne signifiante qui inclut le sujet explicite, on a ces phénomènes d'inconsistance, mais au niveau de la chaîne signifiante pulsionnelle qui n'est pas un énoncé, on peut dire qu'on est condamné à la consistance. Et c'est déjà ce qui annonce la thèse de Lacan faisant de l'objet *a* une consistance logique. Dans la psychanalyse, on a, en effet, à travers la pulsion, essayer de repérer le sujet dans la chaîne signifiante pulsionnelle à partir d'un repérage par l'objet, par l'objet oral, par l'objet anal. Et c'est pourquoi Lacan peut dire que la pulsion c'est comme le trésor des signifiants de la chaîne signifiante inconsciente. C'est comme le vocabulaire même de la chaîne signifiante inconsciente.

Ça supposera, il faut le dire, une translation de l'objet *a* au réel, et la difficulté pour Lacan d'accorder ces deux statuts du sujet. Premièrement, la subordination du sujet au signifiant et la mortification que ça comporte. Deuxièmement, la subordination du sujet à la jouissance dont il se défend. Et c'est pourquoi on trouvera des énoncés contradictoires chez Lacan selon les textes. D'un côté, c'est le signifiant qui cause cette mort du sujet qu'est sa division, sa refente, voire son évanouissement signifiant, son élision signifiante. D'un autre côté, c'est l'objet *a* qui cause la division du sujet.

Pour en revenir à la fin de l'analyse, qui est toujours retour à l'origine, à la place originelle du sujet, il faut voir qu'il y a deux versants essentiels de la théorie de cette fin. Le premier versant, c'est lorsqu'à l'origine il y a, sous ses aspects divers, $. C'est lorsqu'il y a à l'origine l'effet mortifiant du signifiant. Ce sont donc les théories qui font de la mort, de l'assomption de la mort, le terme ultime, ou encore qui posent le retour à la place de $, que Lacan appelle la place de plus personne. Le deuxième versant, c'est lorsque ce retour est un retour à la place de l'objet *a*. Ca veut dire que la fin de l'analyse est considérée comme un franchissement de la défense. Et c'est ce franchissement de la défense originelle que Lacan a appelé la traversée du fantasme. Le fantasme dont il s'agit, bien sûr, ce n'est pas le fantasme comme imaginaire. C'est le fantasme comme fondamental et, à cet égard, on peut dire que ce qu'il appelle alors fantasme c'est le nom de la défense, le nom de la défense primordiale.

Alors, ce qu'il faut comprendre à partir de ces deux versants, c'est comment le cours de l'analyse peut venir à se superposer à ce processus. Le cours de l'analyse, ou aussi bien sa fin, reprend quelque chose de l'état initial du sujet à l'entrée. La fin suppose la disparition des conditions de possibilité de l'analyse. C'est ainsi que sont écrites de façon symétrique l'entrée et la fin de l'analyse. Je n'aurai pas le temps d'entrer dans ce chapitre qui est la fin de mes préliminaires. Je dirai seulement que cette articulation de l'algorithme d'entrée et de la fin authentique de l'analyse, ça suppose que l'effet mortifère du signifiant, que nous allons écrire S1/$, est équivalent à la défense, à l'effet de division de l'objet *a* sur le sujet barré:

$$\frac{\mathbf{S\,1}}{\mathbf{\$}} \equiv (\boldsymbol{a} \rightarrow \mathbf{\$})$$

La formule qu'on pourrait proposer pour transcrire cela, cette formule où se conjuguent la subordination du sujet au signifiant et la subordination du sujet à la jouissance, ce pourrait être: là où c'était la vérité, il y avait la jouissance. Ca suppose que ces deux versants de l'Autre et de la Chose n'en font qu'un. Dès lors, au-delà de la division entre vérité et jouissance, la vérité, si je puis dire, c'est leur équivalence - l'équivalence de la vérité et de la jouissance. Au fond, c'est ce que Freud nous disait dans son chapitre V d'*Analyse finie et infinie*: *« Lorsque la perception de la réalité apporte du plaisir, la vérité doit être sacrifiée. »* Bien entendu, ça se fait sous les ordres du principe de plaisir - le principe du plaisir qui travaille pour l'homéostase, pour l'égalité, et qui donc refuse aussi bien cette vérité dont il s'agit que la jouissance supplémentaire. Le principe de plaisir fait au fond apparaître la parenté de la vérité et de la jouissance, mais, cette parenté, qui les fait en effet petites sœurs, veut dire que vérité et jouissance sont en cela

les deux noms du même, que vérité et jouissance sont deux aspects, deux noms du même.

Eh bien, je vais m'arrêter là et je vous retrouve le 2 mars.

IX – cours du 2 mars 1994

Eh bien, *Le Séminaire IV* est paru. Vous allez pouvoir le lire à votre tour - le lire comme je l'ai lu. Bien entendu, beaucoup d'entre vous, je le suppose, l'ont déjà lu, puisque des copies circulent. Mais vous allez le lire autrement. Qu'est-ce qu'ajoute en effet le travail de rédaction? Ça ajoute des corrections mais ce n'est pas l'essentiel. Des corrections, il y en a toujours à faire. En relisant une fois de plus, j'en ai trouvé une, que je vous signalerai. Donc, ce n'est pas terminé. L'essentiel, je crois, ce n'est pas la correction. L'essentiel, c'est bien la ponctuation - ponctuation sur quoi nous avons une notation de Lacan à la page 313 des *Écrits*.

Dans la troisième partie du rapport de Rome consacrée au rapport de l'interprétation et du temps, Lacan fait de la ponctuation le concept majeur de l'interprétation. Je peux vous lire ce passage bref: *« C'est un fait qu'on constate bien dans la pratique des textes des écritures symboliques, qu'il s'agisse de la Bible ou des canoniques chinois: l'absence de ponctuation y est une source d'ambiguïté, la ponctuation posée fixe le sens, son changement le renouvelle ou le bouleverse, et, fautive, elle équivaut à l'altérer. »*

Disons que ce qui peut faire la différence entre votre lecture avant et la lecture après la rédaction du *Séminaire*, c'est essentiellement les choix de ponctuation que j'ai faits. C'est une ponctuation qui porte sur l'ensemble du *Séminaire*, la découpe de ses parties, les titres donnés à ce qui devient des chapitres. Cette ponctuation intervient aussi bien dans un même chapitre par la découpe régulière de ses trois parties. Ponctuation qui descend ensuite jusqu'au niveau du paragraphe puisqu'il n'y a pas, à proprement parler, de paragraphes dans la sténographie, même s'il y a sans doute l'indication de pauses. Et ponctuation qui se retrouve enfin jusqu'au niveau de la phrase, puisqu'il n'y a pas non plus de phrases dans la sténographie - ce ne sont pas des phrases artificielles, des phrases rédigées. Je ne saurais donc énumérer tous ces choix. Peut-être sont-ils comptables, je ne le sais pas, mais le nombre en est trop grand.

La fonction du temps n'est pas ici présente comme dans l'interprétation analytique. Lacan souligne la fonction de la ponctuation dans un mouvement de justification du temps variable de la séance, voulant ainsi démontrer que l'analyste ne peut pas être indifférent au moment de lever la séance, et que s'il l'est ou applique une règle standard chronologique, il se prive du plus efficace de l'interprétation. Il méconnaît la structure du temps logique. Il interrompt mal à propos ce que Lacan appelle les moments de hâte dans le sujet et il peut, à proprement parler, tuer la conclusion. Le mot de conclusion est là employé par Lacan - la conclusion vers quoi le sujet se précipite. On risque par là de fixer un malentendu à la fin de la séance ou donner lieu à une ruse rétorsive. Ceci ne concerne pas le travail de rédaction car la fonction du temps s'insinue dans cette dimension sous les espèces avant tout du temps qu'il faut pour faire ça. C'est d'ailleurs un thème qui nourrit un certain nombre de réclamations, mais enfin, c'est depuis si longtemps qu'on peut constater que ça ne me détourne pas de mon rythme à moi.

Il est certain que les choix de ponctuation peuvent fixer des malentendus. C'est pourquoi il y a bien nécessité d'avoir une idée du mouvement qui anime les *Séminaires*. Il s'agit bien de reconstituer ce vers quoi ils se précipitent pour pouvoir faire le moindre de ces choix. Donc, la règle de la ponctuation est bien donnée par la matrice rétroactive qui est présentée par Lacan. C'est en effet à partir de la conclusion où se précipite le discours qu'en retour peuvent être fixés les éléments de la phrase et du chapitre et de l'ouvrage dans son ensemble.

Schéma 1

---------------------------------->

En même temps, ce schéma s'applique aussi bien à la lecture que nous en faisons maintenant, à savoir que nous ne pouvons pas ne pas lire ce *Séminaire* - qui tout en étant d'aujourd'hui est d'il y a bien longtemps - sur le fond de ce que nous savons de

l'enseignement ultérieur de Lacan. C'est cet exercice auquel je voudrais me livrer aujourd'hui, en profitant de cette actualité pour introduire maintenant ce *Séminaire* dans ce cours. C'est une habitude que j'ai prise, lors de la parution d'un *Séminaire*, que d'y consacrer une ou deux séances. Ici c'est spécialement justifié par le fait que la seconde moitié de l'ouvrage est occupée par un commentaire de l'observation du petit Hans de Freud.

Ce qui s'y accomplit dans cette observation, ce qui s'y observe - et j'ai maintenu, dans le titre de cette partie, le terme d'observation utilisé par Lacan et Freud -, ce qui s'y observe, c'est l'apparition, l'installation et la disparition d'une phobie, dans une période restreinte qui va de janvier au tout début du mois de mai 1908. Au terme, la phobie disparaît, et le petit sujet semble trouver un certain équilibre, semble pouvoir - ne disons que ça - vivre sans trop de tourments, sans cette élaboration intellectuelle passionnée que nous avons pu suivre dans le cadre de son environnement - ce qui justifie de dire qu'il y a dans ce cas une nette résolution curative, pour employer ici l'expression que Lacan utilise dans le bref résumé qu'il donne de ce cas dans « L'instance de la lettre » que vous trouvez dans les *Écrits* et qui ressortit à une conférence de cette année-là. Par le fait qu'il y a une résolution curative thérapeutique évidente, l'observation du petit Hans peut passer pour un paradigme de la cure analytique. En tout cas, elle peut le paraître, vue la dimension de complétude qu'elle présente. J'ai pourtant pris soin de préserver le terme d'observation parce que la question se pose de savoir si c'est une cure. Il m'a paru au fond excessif, risqué de mettre comme titre de cette partie: « La cure du petit Hans. » Est-ce une cure? La réponse n'est pas simple. En tout cas, elle est multiple.

Oui, c'est une cure ! Qu'est-ce que ce serait d'autre ? Il y a un phénomène pathologique et ce phénomène disparaît. Il ne disparaît pas tout seul, bien qu'on puisse légitimement se demander s'il n'aurait pas disparu de lui-même si on l'avait laissé tranquille. On observe tout de même de nombreux cas de phobie infantile où l'on peut penser qu'il n'y a pas lieu de se précipiter. On observe que sans intervention thérapeutique prononcée, le phénomène s'évanouit. Mais dans ce cas, le phénomène ne s'évanouit que dans le cadre d'une relation assez complexe qui s'établit avec des agents se présentant comme des agents thérapeutiques, avec une mobilisation spéciale du souci thérapeutique autour du phénomène. Donc, si l'on considère que la disparition d'un phénomène pathologique due à une relation thérapeutique, une activité thérapeutique, ou dans le cadre de cette activité, constitue une cure, alors disons qu'il s'agit d'une cure.

Non, ce n'est pas une cure ! Ce n'est pas une cure parce que l'agent de la thérapie est le père. C'est avec lui que s'entretient l'essentiel du dialogue thérapeutique. Le père est un personnage de l'histoire du petit Hans. Ce n'est pas un professionnel sollicité du dehors de cette histoire, et on ne peut pas gloser là sur sa position de non-agir, sur sa neutralité bienveillante, sur tout ce qui relèverait de sa désimplication, des effets bénéfiques pour le sujet de s'entretenir avec un personnage désimpliqué de son histoire. Au contraire, ce personnage, avec la façon dont il assume sa fonction paternelle, porte une responsabilité sans doute majeure dans le surgissement du phénomène de la phobie. Autrement dit, cet agent thérapeutique apparaît, au cours même de l'observation, comme un agent furieusement pathogène. Le mot-clef est sans doute ici celui de carence. En tout cas, c'est un mot que j'ai relevé dans les dits de Lacan pour le faire figurer dans le titre du chapitre XXI qui s'intitule « *Les culottes de la mère et la carence du père* ». En effet, il y a dans ce chapitre un développement sur les remarques pertinentes, importantes que fait le petit Hans sur les différentes culottes de sa mère. Évidemment, ça ne peut pas ne pas un petit peu résonner pour nous avec la question de savoir qui porte non pas les culottes mais la culotte dans le ménage des parents de Hans. Ça prépare donc la deuxième partie du titre qui porte sur la carence du père.

Carence, c'est un mot qui signifie le manque. Ca vient du *carere* latin, qui est un verbe et qui veut dire manquer. La carence, c'est, chez un débiteur, son absence de ressources pour régler sa dette, et, plus généralement, c'est le fait de se dérober à ses obligations, ou, comme le dit très bien *Le Robert*, de manquer à sa tâche. C'est également, à un niveau organique, l'absence d'éléments, de substances qui concourent à nourrir le tissu organique. Donc, ce mot, qui peut être discutable, est néanmoins essentiel à fixer le mécanisme de la phobie. C'est un mot qui se retrouve dans le résumé donné par Lacan, pages 519-520 des *Écrits*, où il évoque le petit Hans, à cinq ans, *« laissé en plan par les carences de son entourage symbolique ».*

Là, évidemment, on peut commenter chacun des termes de cette expression bien pesée et qui ramasse la démonstration du *Séminaire IV*. Le « laissé en plan » du petit Hans est bien fait pour nous évoquer la situation du président Schreber. C'est même un emprunt au vocabulaire de Schreber quand il s'éprouve, dans l'horreur, laissé en plan par le retrait de divinités et par la déréliction où il se trouve de par cette fuite de jouissance qui pour lui se traduit dans le réel. C'est donc une expression qui est empruntée au discours même du président Schreber, au discours même de la psychose.

Il y a aussi l'adjectif de symbolique, qui a toute son importance puisqu'il nous évite de situer cette carence dans le simple registre de la réalité. Si Lacan a par la suite abandonné ce terme de carence, voire s'il l'a même critiqué, c'est dans la mesure où il peut laisser penser qu'un manque dans la réalité de l'environnement - l'absence du père, de la mère ou de tel élément de la constellation familiale - pourrait avoir *ipso facto* des conséquences pathogènes. Ici, Lacan ne parle pas d'environnement dans la réalité, il ne parle pas de l'absence ou de la présence de tel ou tel personnage dans la réalité, il parle de l'entourage symbolique. Autrement dit, il s'agit moins des personnes que des fonctions symboliques qu'elles doivent assurer plus ou moins bien. Là, l'écrit précise qu'il s'agit d'une carence comme symbolique et de l'éventuelle défaillance de tel ou tel personnage à l'endroit du symbole. En effet, la démonstration de Lacan vise ce point-là: la défaillance du père réel, du père de la réalité à l'endroit du symbole, de la fonction symbolique du père. Et Lacan déchiffre l'appel constant, régulier au moins, qui est fait par le petit Hans à l'assomption de cette fonction par le père.

Pourquoi *les* carences ? Pourquoi ce pluriel dans le texte écrit, alors qu'on le trouve au singulier dans *Le Séminaire* IV ? Parce que la carence essentielle se traduit par un décalage de tous les personnages qui doivent assumer les fonctions composant cet entourage symbolique - ce que Lacan avait pu désigner à d'autres occasions, en se référant à la configuration qui précède la naissance du sujet, sous l'expression de constellation signifiante. Ici, comme le petit Hans a cinq ans, l'expression est celle d'entourage symbolique.

Il y a donc, dans ce *Séminaire*, les signes de ce disfonctionnement de l'entourage symbolique. Alors qu'un auteur, que Lacan critique dans le premier chapitre, se plaint du défaut de précision dans l'observation sur le couple parental, en indiquant que Freud aurait dû en dire davantage sur le rapport des parents, Lacan, au contraire, s'amuse à relever les indications, éventuellement fugaces dans le texte de Freud, qui nous donnent une idée de ce couple. Ce n'est pas seulement que le père de Hans est trop gentil, comme Hans lui en fait au fond explicitement le reproche en lui demandant d'être méchant. Là, Lacan utilise un article auquel il fait référence, publié dans l'*International Journal*, et qui relevait, dans tel grand dialogue de Hans avec son père, des expressions qui semblent bibliques dans la bouche de ce petit de cinq ans - des expressions qui semblent bibliques pour évoquer ce qu'il attend du père. Ce n'est donc pas seulement que le père est trop gentil avec le petit Hans et que ce dernier lui demande une assomption plus dure, voire plus cruelle de cette fonction, c'est qu'il est sans doute, note Lacan, aussi carent à l'endroit de la mère qui apparaît n'en faire qu'à sa tête. C'est au point qu'on peut noter l'absence dans l'observation et dans les commentaires de Freud, l'absence après tout remarquable de toute allusion à l'observation de la fameuse scène primitive. On n'a pas le sentiment que dans ce couple on ait lieu de supposer que par inadvertance le petit Hans aurait observé son père et sa mère copulant. La question à un moment est posée, une allusion est faite, et puis le père dit: *« Absolument pas! »* Est-ce dû aux précautions spéciales qui auraient été prises à cet égard ? Lacan suppose autre chose. Il suppose que si Freud ne met pas ça en doute, c'est qu'il savait à quoi s'en tenir là-dessus, ayant eu la mère du petit Hans comme patiente, et qu'il avait donc sans doute eu l'occasion d'écouter ses plaintes concernant le désir défaillant du père. Évidemment, ça demande beaucoup d'attention dans la lecture pour recomposer ainsi ces données, et un des intérêts que l'on a à suivre Lacan dans ce commentaire minutieux, c'est de voir l'exploitation qu'il fait de ces indications fugitives de Freud. Ce qui n'est pas niable, c'est ce qui est l'horizon de cette observation, à savoir la séparation des parents. Après ce qui est ici narré, le père et la mère se sépareront, et, d'une certaine façon, on peut dire que la phobie du petit Hans anticipe l'événement.

Alors, j'ai dit que non, ce n'est pas une cure, parce que le père est, ô combien, partie prenante de la pathologie du cas. J'ai dit aussi que oui, c'est une cure. C'est une cure parce qu'il y a Freud et que le père, agent de la thérapie, est téléguidé par Freud de

moment en moment. Il y a d'ailleurs un énorme transfert à Freud dans toute la famille - le père, la mère, et le petit à son tour. Ce sont des premiers disciples de Freud au moment où ça a, dans la Vienne de 1908, tout son sens, toute sa valeur de combat. Ce sont des pionniers de la psychanalyse. Le petit Hans se trouve donc pris là-dedans. Il a dû, pourquoi pas, entendre ses parents parler de Freud à table, et il ne se fait pas prier pour venir une fois voir le professeur lui-même. Dans toute l'observation, on saisit que lui-même suppose que tous ses propos sont rapportés à Freud. Si je me souviens bien, à un moment, quand son père prend des notes, il lui dit: "*Note bien ça pour le dire au professeur!*" Autrement dit, il y a vraiment là une présence massive d'une supposition dont Freud fait l'objet. Et d'ailleurs, si Freud lui-même - quand il s'adresse au petit Hans en donnant cette construction célèbre du "avant même que tu naisses il y avait le Bon Dieu qui déjà savait qu'il y aurait un petit garçon qui s'appellerait Hans et qui aurait telle et telle relations avec son père et sa mère" -, si Freud lui-même adopte cette position de Dieu le Père pour enseigner le petit Hans, pour lui donner cette élaboration de savoir vraiment massive, c'est que, sachant que la cure se fait par un intermédiaire qui est le père, il force son intervention, il la durcit, la fait massive pour que précisément elle puisse l'installer comme sujet supposé savoir tout au long de l'observation. Si Freud, dans la rencontre qui a lieu, s'adresse sur ce ton et avec cette force et cette façon aussi explicite au petit Hans, on peut supposer que c'est en connaissance de cause, et que c'est pour, d'un seul coup d'un seul, s'installer au-delà du père comme la garantie de la thérapie, comme la garantie de l'opération qui est en cours.

Donc, c'est non seulement qu'il y a là une relation téléguidée et une sorte de thérapeute dédoublé entre le père et Freud, mais c'est aussi qu'il semble bien que Freud fait tout son possible pour s'installer dans une position fortement dissymétrique, et pour avec quelques paroles fixer sa position de pivot de l'opération. D'ailleurs, on voit bien que l'attention qui est portée au petit Hans se traduit par un foisonnement extraordinaire de productions. Il en remet. La parole s'emballe. Sans doute tout cela s'offre-t-il à des critiques. Il y a quelque chose d'artificieux dans l'observation puisqu'on a vraiment encouragé le petit Hans à développer sa phobie, mais, au fond, ça ne fait que traduire précisément ce qui est l'élément analytique de l'observation, à savoir qu'on lui a donné envie de parler - cet artifice n'étant après tout rien d'autre que la conséquence de l'artifice analytique lui-même. Pourquoi en effet ne pas admettre que le symptôme, là, a pris une forme plus dense en raison de l'intervention thérapeutique qui a lieu? Donc, c'est une cure dans la mesure où il y a Freud, et dans la position qui lui a été donnée et dans la position qu'il a lui-même accentuée et renforcée.

J'ai dit tout à l'heure que l'observation valait, aux yeux de Lacan même, par sa complétude. On observe en effet comme un parcours achevé dans la dimension thérapeutique. Dans les paragraphes de son écrit de "L'instance de la lettre", Lacan met l'accent sur la complétude, quand il note que le petit Hans développe "*toutes les permutations possibles d'un nombre limité de signifiants*". Je mets là l'accent sur *toutes*. Ou encore, Lacan mentionne - je l'avais déjà cité - "*l'exhaustion de toutes les formes possibles d'impossibilité*" dans cette observation. Ca fait le prix de cette observation mais, en même temps, Lacan met en question qu'on puisse y voir le paradigme de la cure analytique. Il n'est pas sûr - et la question se pose - que l'on puisse concevoir, dans une cure analytique proprement dite, une pareille exhaustion, une pareille complétude. En tout cas, ça se prêtera à des interrogations et à des comparaisons. Dans quelle mesure peut-on dire, d'une cure analytique proprement dite, qu'on y fait l'exhaustion de toutes les formes possibles? Ça fait le prix de l'observation mais, en même temps, ça interroge sur le fait de savoir s'il est ici approprié de parler de fin d'analyse comme on peut parler de résolution curative, et si ce qui est une fin d'analyse répond à ce critère de complétude. Autrement dit, voilà l'interrogation: est-ce que le *donc* de la passe est du type de l'observation du petit Hans? Est-ce que ce *donc* conclut une exhaustion ou non? Et dans quelle mesure, en quel sens y a-t-il dans l'expérience analytique un nombre limité de signifiants?

Cette question du rapport entre résolution curative et fin d'analyse est bien sûr reposée si on examine le mouvement même de l'observation dans son ensemble et le commentaire qu'on peut en donner. Au fond, ce commentaire consiste à remonter du problème pathologique de la phobie au problème psychique. Les termes mêmes que Lacan utilise, ceux de solution, de résolution, de mise en équation de cette solution, dont nous avons l'exemple dans ce *Séminaire* - une mise en équation qui anticipe sur la

célèbre formule de la métaphore paternelle -, tous ces termes qui sont là employés montrent que derrière le phénomène il s'agit d'un problème. La phobie, ça n'est pas le problème. La phobie, c'est une tentative de solution du problème. C'est sans doute une solution qui n'est pas acceptable. Elle n'est pas acceptable parce qu'elle est incapacitante pour le petit Hans. Elle l'empêche de se promener, elle le confine dans la famille. C'est une solution qui va pour lui avec beaucoup de souffrances. On peut dire que ça lui fait un monde invivable. L'invivable d'une solution est à accentuer comme tel. Lacan dit que lorsque le petit Hans sort de la phobie, il retrouve "*un registre vivable des relations objectales*". Donc, avant, il y a bien sûr l'invivable. Les phénomènes pathologiques névrotiques, on peut tous les considérer comme des tentatives de solution, et ça s'étalonne selon que c'est vivable ou pas. Alors, qu'est-ce qu'il y a dans le vivable et l'invivable? Quelle est cette référence un peu massive et floue? On pourrait commencer à dire qu'il s'agit, en définitive, du rapport à la jouissance qui s'établit pour le sujet.

Si la phobie n'est pas le problème mais une tentative de solution du problème, quel est le problème? Au fond, sous une face, le problème c'est un problème symbolique. C'est ce qu'on peut résumer par l'expression de carence symbolique du père, c'est-à-dire que son entourage symbolique n'offre au petit Hans qu'un appareil défaillant. C'est là le problème, si l'on veut. Mais pas non plus tout à fait, parce que le symbole, tel que Lacan l'articule dans ce *Séminaire*, c'est plutôt la solution, c'est plutôt les moyens de la solution. Sans doute, ce qui fait problème, c'est que le petit Hans n'a pas les moyens symboliques de la solution, et que dans son discours activé par l'intervention thérapeutique, il cherche les éléments symboliques de la solution. En effet, on peut dire que l'on observe, au cours des transformations de son discours, une symbolisation progressive des différents éléments auxquels il a affaire. On observe une mise en éléments symboliques de la situation à laquelle il a affaire. On peut voir progressivement, dans ce *Séminaire*, les éléments, que nous allons grossièrement qualifier d'imaginaires, être petit à petit symbolisés. Mais s'il y a le symbolique comme moyen de la solution, c'est que le problème est encore en-deçà - ce problème qui justement mobilise le symbolique comme moyen de solution. Ce problème-là est encore en-deçà. Le problème ici, c'est le problème de jouissance. Et, bien plus tard, quand Lacan, à l'époque de ses nœuds, résumera en quelques phrases le cas du petit Hans, c'est là-dessus qu'il mettra l'accent: sur le problème de jouissance qui est posé au petit Hans. Celui-ci mobilise les moyens symboliques de la solution mais, au niveau de ces moyens, quelque chose se révèle d'indisponible qui l'oblige à une solution de fortune.

Ce problème de jouissance, on peut dire que c'est celui de la jouissance phallique. C'est la question qui est posée au petit Hans par les sensations spéciales qu'il reçoit et éprouve de son organe. Dans le texte de "L'instance de la lettre", Lacan dit exactement ceci pour qualifier ce problème: *« L'énigme soudain actualisée pour lui de son sexe et de son existence. »* Évidemment, avec cela, on est encore un peu à distance de formuler les choses dans les termes de problème de jouissance. Existence, c'est ce qu'il faut imputer au petit Hans avec les questions du style: où suis-je? qui suis-je? pourquoi suis-je? On peut dire que l'ensemble de ces questions est présentifié dans sa vie par la présence de la cadette, de la petite Anna. Il est notable que c'est toujours, pour Freud en tout cas, un point spécialement marqué que ce rapport de l'aîné au cadet, à quoi il impute beaucoup de difficultés spéciales dans le développement psychique de l'aîné.

Vous pouvez prendre le texte de Freud qui s'appelle « *Construction en analyse* », où il nous montre la construction, telle que l'analyste peut l'élaborer et la communiquer au patient, comme venant suppléer à un souvenir qui n'arrive pas à revenir, suppléer à un trou dans la suite des souvenirs - la construction de l'analyse venant se loger là où défaille la chaîne des réminiscences. Quel exemple en donne-t-il? Quel est l'exemple que Freud donne de cette fonction de la construction dans ce texte? Eh bien, c'est que vous avez voulu oublier qu'à un moment donné la naissance d'un autre enfant vous a empêché de rester seul possesseur de la mère. Voilà ce qui est là le trou ou le souvenir à faire revenir. Ce passage, on dirait presque une allusion faite au cas du petit Hans, et ce, il faut bien le dire, d'une façon tout à fait remarquable, puisqu'il semblerait là que ce qui fait déchoir l'enfant aîné de la possession de la mère, ce ne soit pas le père, la fonction du père, mais l'apparition du cadet. C'est dire le poids de cette configuration dans l'élaboration de Freud. Dans l'exemple de construction qu'il nous donne, c'est au fond à l'apparition de l'autre enfant que sont dévolues des fonctions qu'on pourrait penser être celles du père oedipien. Voilà donc le poids que ça peut prendre. On peut donc dire que la

question de l'existence est là avant tout supportée pour Hans par l'apparition de cet autre enfant.

Quand Lacan dit l'énigme de son sexe, il ne faut pas entendre qu'il y ait là pour Hans une difficulté explicite concernant de quel sexe il est. Il n'y a pas d'une façon explicite une hystérie de Hans. Il apparaît, au contraire, tout au long de l'observation, tout à fait assuré de sa virilité à l'endroit des petites filles, des dames qui peuvent se présenter dans son existence, des bonnes, etc. On ne peut pas dire ici que la question du sexe chez Hans soit explicitement: suis-je homme ou femme? La question du sexe, c'est non pas la question hystérique de l'identité sexuelle, mais la question: que faire de la jouissance de l'organe? Mais on peut dire aussi bien que cette question du sexe, comme question entre les deux sexes, se retrouve chez Hans quand il vacille à un moment sur la question de savoir s'il est le père ou la mère. Une interrogation forte de Lacan portera là-dessus.

Si je voulais résumer le problème et la solution qui se dégagent de l'observation, j'écrirais ceci, à savoir que c'est le rapport entre la jouissance phallique - je mets le losange qui signifie rapport - et le Nom-du-Père. L'appel qui est fait, dans l'observation, au Nom-du-Père comme solution, est fait à partir du problème posé par la jouissance phallique.

J φ <> NP

Si je reformule la thèse que développe ce *Séminaire* de Lacan, c'est que le problème de la jouissance phallique n'est pas soluble sous le règne de la mère, c'est que ce problème ne peut même pas être posé. Et c'est pourquoi il a statut d'énigme. C'est la valeur forte que je donne à ce mot que Lacan utilise dans les *Écrits* à propos du petit Hans. Il a statut d'énigme, c'est-à-dire que ce n'est même pas encore un problème. Il ne devient problème que grâce à la symbolisation, au progrès de la symbolisation. Il n'est soluble que dans le règne du père. La notion qu'il y a à ce niveau une énigme, ça se retrouvera dans la formule développée de la métaphore paternelle, quand Lacan écrira, comme signifié du Désir de la mère, un *x*. Le Désir de la mère a comme signifié au sujet un *x* qui est le mathème de l'énigme. La valeur de cet *x* dans la métaphore paternelle, c'est d'être le mathème de l'énigme.

D M ↓
----
x

C'est seulement par l'opération de la métaphore paternelle, c'est-à-dire la substitution du signifiant du Nom-du-Père au signifiant du Désir de la mère - et là la barre a une autre valeur: avec DM/x la barre sépare le signifiant du signifié qui l'accompagne et en est l'effet, et c'est pourquoi j'ai tracé une flèche, tandis qu'ici la barre est une barre de substitution, ce qui fait une équivoque dans l'usage de la barre par Lacan qui n'a pas toujours la même valeur opératoire -, c'est donc seulement par la substitution du Nom-du-Père au signifiant du Désir de la mère que cette énigme laissera place à la signification phallique - signification phallique que Lacan dans sa métaphore paternelle écrit avec le mot de *phallus* en toute lettre - *phallus* à la place du *x*.

NP phallus

DM

Il écrit phallus en toute lettre parce qu'en fait il y a là, aussi bien, un remplacement qui est à l'œuvre. Si on suit ce *Séminaire IV*, on voit le phallus imaginaire être remplacé par le phallus symbolique. Et donc, dans sa formule telle qu'il la donne dans les *Écrits*, en écrivant phallus en toute lettre, il ramasse en fait ce qui est une opération de substitution, qu'on peut suivre dans ce *Séminaire*, entre le statut imaginaire du phallus et son statut symbolique.

Ce qui empêche de dire que l'observation du petit Hans, en dépit de sa complétude, nous présente le paradigme de la cure analytique, le paradigme de la fin de l'analyse, c'est bien que la solution dont il s'agit, la solution de la phobie, c'est le complexe d'Œdipe, c'est la position du complexe d'Œdipe. Toute l'observation, en effet, telle que Lacan la commente, nous montre un sujet à la recherche du complexe d'Œdipe. Il n'est pas à la recherche du temps perdu, ou plutôt, il est à la recherche du temps perdu au début, à la recherche du paradis des amours enfantines avec la mère, et puis il est en chemin vers le complexe d'Œdipe. Autrement dit, la phobie, telle qu'elle est structurée, apparaît comme un appel fait au complexe d'Œdipe, un appel fait à la substitution majeure du Nom-du-Père au Désir de la mère. On peut dire ainsi que la base clinique de la métaphore paternelle de Lacan, c'est l'observation du petit Hans.

C'est un appel au complexe d'Œdipe de telle sorte qu'après nous avoir présenté le signifiant du cheval comme susceptible de prendre des significations extrêmement diverses, Lacan, lorsqu'il met en équation la solution du petit Hans et des permutations qui l'ont précédée, fait finalement du cheval un Nom-du-Père de remplacement. Le cheval, qui est l'objet phobique du petit Hans, est - pour prendre le terme de Freud - un ersatz de Nom-du-Père. C'est d'ailleurs ce qui conduira bien plus tard Lacan à se demander si, en fait, tout Nom-du-Père n'est pas un Nom-du-Père de remplacement. Lorsqu'il se posera la question, eh bien, il fera le Séminaire « Les non-dupes errent », avec l'équivoque sans doute mais où l'important est aussi bien le pluriel dont est affecté le Nom-du-Père. Alors que dans ce *Séminaire IV*, cette fonction, qui n'est pas encore tout à fait nommée comme telle et qui se lève vers la fin du volume, est nécessairement au singulier comme étant le point de capiton majeur de l'articulation, une vue de biais sur le cas du petit Hans peut en même temps déjà donner le soupçon que, après tout, le Nom-du-Père n'est qu'un Nom-du-Père entre autres. Il pourrait d'ailleurs s'ensuivre une reconsidération même sur l'appréciation finale de la solution trouvée par le petit Hans. Après tout, il a trouvé, au fond, un Nom-du-Père à lui. Ce qui s'évanouit avec les Noms-du-Père au pluriel, c'est l'idée d'une solution typique, alors qu'une des références constantes de Lacan pour évaluer la résolution curative du petit Hans est la solution typique du complexe d'Œdipe. Ce qu'il appelle la solution typique du complexe d'Œdipe, c'est le vrai Nom-du-Père à sa place - ce à quoi il considère que n'arrive pas le petit Hans.

L'idée même d'une solution typique peut donc être mise en question, et elle est mise en doute quand Lacan pluralise les Noms-du-Père. Ce cheval, c'est sans doute une puissance, et en même temps une puissance erratique qui apparaît comme élément d'interface, puisque d'un côté sans doute il figure la puissance paternelle - à un moment assez avancé dans l'observation, le petit Hans note la belle allure, la fierté et le rayonnement du cheval en le comparant aux mêmes traits chez son père: le cheval apparaît comme une représentation du rayonnement de la puissance paternelle - mais que, d'un autre côté, il est emprunté à la puissance maternelle. Un de ses traits essentiels c'est en effet la morsure, cette morsure qu'il craint et à quoi Lacan va jusqu'à attribuer un mathème, puisque dans les formules qu'il propose, on trouve à un moment un petit *m* qui est le mathème de la morsure. La morsure, c'est en quelque sorte le mathème de la relation orale. Il y a un développement sur la relation orale qui est à la fois dévorer et être dévoré, et ce retour de relation orale à la mère, qui est de la dévorer et en retour de craindre d'en être dévoré, c'est ce que la crainte de la morsure du cheval incarne. Le point-pivot, comme je l'ai signalé par une citation au dos du *Séminaire*, c'est le moment où cette morsure, qui traduit cette propriété essentielle de la mère orale, vient à être symbolisée et à entrer dans un cycle permutatif.

Disons que dans la mesure où la fin de la cure du petit Hans tourne autour de l'élaboration du complexe d'Œdipe, il est difficile d'y voir simplement le paradigme bien entendu d'une expérience analytique. D'autre part, Lacan se livre - je l'avais déjà signalé - à une évaluation diagnostique de la solution du petit Hans. Vous avez, page 383 du *Séminaire*, la lecture qu'il propose d'un dialogue presque ultime du petit Hans et de son père, le 30 avril, où il met en valeur qu'il ne s'agit pas d'une solution typique du complexe d'Œdipe mais que le père se trouve finalement et définitivement carent, c'est-à-dire incapable d'assurer une fonction médiatrice de tiers, et que c'est seulement la grand-mère, la mère du père, qui dans l'entourage symbolique du petit Hans se trouve incarner cette fonction. Autrement dit, en définitive, le petit Hans, il ne trouve comme Nom-du-Père que la grand-mère, que la mère du père. De telle sorte que lorsqu'il concède à son père qu'il n'est pas la mère mais qu'il est le père, qu'il entend être l'époux de la mère et

que le père lui-même sera le grand-père - c'est sa solution -, Lacan interprète ces déclarations ultimes comme la formulation au niveau inconscient d'un "donc je suis la mère". Je ne vous donne pas l'ensemble de la démonstration mais disons que ça se résume dans un "donc je suis la mère", et sur le fait que finalement il restera fixé au cours de son existence à une création imaginaire de type maternel. C'est ça qui serait pour lui la solution du problème de la jouissance: un Nom-du-Père mais un Nom-du-Père qui se trouve incarné par la mère du père.

Je laisse pour après - puisque je veux rester encore sur ce *Séminaire* - la question que ça nous apporte sur la considération du *donc* final de l'analyse. Ce que ça nous apporte, c'est ceci, qu'il faut peser de près: dans quelle mesure la fin de l'analyse tourne-t-elle autour d'une assomption du complexe d'Œdipe ? Évidemment, on peut dire que dans l'enseignement de Lacan, la domination du complexe d'Œdipe sur la fin de l'analyse dure assez longtemps, même au moment où les références ne sont plus du tout explicites à l'Œdipe. Par exemple, lorsque Lacan un peu plus tard articule la fin de l'analyse à partir de la désidentification phallique - il faut que le sujet se résigne à ne pas être le phallus alors que son désir fondamental est de l'être, il doit abandonner son "donc je suis le phallus" -, on peut dire que ça se réfère encore d'une certaine façon à la structure du complexe d'Œdipe. Ca se réfère encore à un certain inachèvement de la métaphore paternelle - un inachèvement qui laisse le sujet encore prisonnier d'une identification au phallus dans le désir de la mère. Autrement dit, même quand la problématique paraîtra confronter le sujet et le phallus en termes d'identification et de désidentification, la référence restera bien finalement quelque chose d'inaccompli dans la métaphore paternelle. Je laisse ça comme chapitre ouvert parce qu'il s'agit de savoir si la problématique de la fin de l'analyse est incluse dans l'Œdipe, y compris dans ses versions secondaires comme la désidentification phallique, ou si elle l'excède décidément.

Je veux rester encore sur ce *Séminaire IV* pour essayer d'indiquer la logique de la démarche - logique qui ne commence pas par le petit Hans qui est la partie finale - et je voudrais d'abord faire un point sur la place de ce *Séminaire* dans l'élaboration de Lacan.

Dans cette élaboration, on peut dire que le premier *Séminaire* et le second vont ensemble comme vont ensemble les *Séminaires III* et *IV*. *Le Séminaire I*, il prend son départ de la technique analytique, de la même façon que le rapport de Rome, dans sa première partie, prenait aussi bien son départ de la parole pleine et de la parole vide. Le point de départ trouvé dans l'expérience analytique permettait alors une élaboration dont l'enjeu essentiel était de montrer le partage du registre imaginaire et du registre symbolique, c'est-à-dire de dégager pas à pas le registre symbolique à partir du registre imaginaire, pour montrer à partir de là la différence de structure entre le moi et le sujet. C'est sur cette base que *Le Séminaire II* constitue une élaboration du symbolique qui accentue la fonction du signifiant et qui construit l'autonomie de cette dimension.

C'est en ce sens, et bien que ce *Séminaire* s'intitule du moi, que le cœur de la question est la répétition comme répétition symbolique, et que j'avais choisi à l'époque de l'illustrer non pas par un Narcisse - il y a le très beau tableau du *Narcisse* du Caravage qui m'avait tenté pour l'illustrer - mais par un petit dé - le petit dé par lequel les soldats jouent la tunique du Christ -, et ce parce que c'est un *Séminaire* sur la permutation des fonctions signifiantes. C'est là que Lacan construit son schéma des petites lettres. C'est là qu'il se réfère à « La lettre volée », et on peut dire que la conclusion de cette élaboration c'est le schéma en Z qui oppose l'axe imaginaire et la relation symbolique. C'est le schéma que vous trouvez dans l'écrit de Lacan sur « La lettre volée » et c'est lui que Lacan se trouve rappeler encore au début de ce *Séminaire IV*. C'est donc un schéma qui illustre, et avant tout à partir de l'expérience analytique, la division entre l'imaginaire et le symbolique.

Schéma 2

S a'

a A

Le Séminaire III et *Le Séminaire IV*, disons, pour faire bref, que c'est, d'un côté, la psychose, les psychoses, et, de l'autre côté, la phobie. Le point de départ, ce n'est pas l'expérience analytique, ce n'est pas non plus la métapsychologie comme pour *Le Séminaire II*, c'est vraiment deux structures cliniques - et deux structures cliniques qui se complètent. Le résultat - je l'avais naguère présenté ainsi - de la combinaison du *Séminaire III* et du *Séminaire IV* - ce *Séminaire IV* dont le cœur est fait de la question de la phobie -, c'est l'écrit de Lacan intitulé "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", qui comporte la formule de la métaphore paternelle. C'est simplement la complémentation du déchiffrement de la psychose par ce qu'on apprend de la phobie, c'est la combinaison de ces deux éléments qui permet à Lacan de formuler la métaphore paternelle, en y ajoutant cet élément étranger qui est l'article de Jakobson sur la métaphore et la métonymie.

Au fond, *Le Séminaire III*, s'il parle autant du signifiant et du signifié, c'est pour montrer que signifiant et signifié supposent toujours quelque chose comme un point de capiton. Ce *Séminaire* se dirige vers cette supposition - supposition est le mot que Lacan emploie et ça reste ainsi -, vers cette hypothèse que la psychose est la conséquence du manque d'un signifiant primordial. Lacan élabore la *Verwerfung,* la forclusion comme mécanisme - mécanisme du rejet d'un signifiant - avant même de dire quel est ce signifiant. C'est un trait remarquable dans ce *Séminaire III* que Lacan développe comme tel le mécanisme indépendamment du fait de dire sur quoi il porte. Pêchant chez Freud le terme de *Verwerfung*, le mécanisme de rejet d'un signifiant primordial, Lacan le présente comme le mécanisme fondamental *supposé* à la base de la paranoïa. C'est ça qu'il essaye de justifier, et quand il doit en donner un exemple, à quoi est-ce qu'il a recours dans ce *Séminaire III* ? Eh bien, il a recours à l'hystérie. Il a recours à l'hystérie pour indiquer qu'il n'y a pas de symbolisation du sexe de la femme comme tel.

Autrement dit, si on suit ce *Séminaire*, on voit qu'au point où il a à incarner ce que peut être le manque d'un signifiant dans la psychose, il se reporte sur l'hystérie pour dire qu'elle est bien la marque que sur un point le symbolique manque de matériel, et que donc quelque chose comme le manque d'un signifiant est concevable.

On peut dire en court-circuit, et bien que Lacan ne le dise pas comme ça, que c'est déjà la démonstration que le signifiant de la femme manque - ce qu'il formulera plus tard sous les espèces du *« La femme n'existe pas ».* C'est déjà présent dans ces deux chapitres sur qu'est-ce qu'une femme dans *Le Séminaire III.* C'est seulement à la fin que Lacan met en valeur la fonction du signifiant "être père", et qu'il l'amène avec ses exemples de la grand route, etc. Il donne aussi bien l'exemple - vous le trouverez page 230 - de comment se fait la compensation chez les sujets à qui il manque le signifiant "être père", chez les sujets où il y a impossibilité d'assumer la réalisation du signifiant père au niveau symbolique. Il montre en quel sens il reste l'image, il reste un rapport à l'image de la puissance, un rapport paralysant, un rapport d'inhibition et d'imitation à l'égard du signifiant de la puissance, alors qu'il y a en fait une dépossession primitive du signifiant qui ouvre à des compensations.

C'est dans ce mouvement-là que s'inscrit *Le Séminaire IV* de *La relation d'objet*. Au fond, dans la psychose développée, dans la psychose déclenchée, celle qui a percé toutes les compensations qui pouvaient venir tamponner sa puissance, c'est déjà accompli. Quand on prend le cas de Schreber, c'est déjà accompli. Et, en plus, on a affaire avant tout à la place causale de quelque chose qui n'est pas là, dont on n'attrape jamais que les entours. Donc, de la même façon qu'il y a un chapitre qui manque dans les *Mémoires* de Schreber, on peut dire que dans la psychose elle-même, le plus difficile est que ce dont il s'agit fait trou et qu'on n'est jamais que sur la lisière. C'est déjà accompli, c'est écrit.

La phobie, elle, nous ramène au temps d'élaboration de la métaphore paternelle, et les quelques mois, les quatre ou cinq mois du petit Hans, c'est ce moment béni où nous assistons à l'élaboration terminale de la métaphore paternelle où il y a encore un espace de jeu. Il y a comme un espace transitionnel du petit Hans, où ça n'est pas encore accompli. Il vient sans doute une congélation finale, mais on a bien le sentiment, pendant les quatre ou cinq mois, qu'il y a du jeu - du jeu dans la position du petit Hans à l'égard de ses signifiants fondamentaux. Alors que le mécanisme fondamental pour la psychose

c'est la forclusion, qui s'annonce comme paternelle dans *Le Séminaire III*, on peut dire qu'ici on a à la place quelque chose pour quoi Lacan n'a pas eu d'autre mot que celui de carence. Non pas la *Verwerfung* paternelle mais la carence paternelle.

Il faut voir que ça ne prend pas encore tout à fait une consistance de mécanisme dans ce *Séminaire IV*. Carence, ça veut dire qu'on ne peut pas dire qu'il n'y a pas le signifiant du père pour le petit Hans, mais qu'il y a comme un défaut au niveau de l'incarnation de ce signifiant. Il y a comme une carence d'incarnation. Il faut chercher, ici et là dans ce *Séminaire*, ce qui nourrit ce concept de carence d'incarnation, qui n'est pas formulé comme tel et qui fait un peu un des manques de ce *Séminaire*, à savoir que le mécanisme de la phobie ne prend pas tout à fait consistance. On a un mécanisme de la phobie au sens où on nous propose que l'objet phobique est un ersatz de Nom-du-Père. L'objet phobique est un signifiant. C'est un signifiant qui remplace l'opération du Nom-du-Père, qui l'accomplit à sa façon, mais nous n'avons pas la notion précise du défaut d'incarnation. Qu'est-ce qui fait là la difficulté spéciale du fait que le père dans la réalité est insuffisant à incarner cette fonction symbolique? Je n'ose pas dire que c'est le problème de l'incarnation, qui dans d'autres discours a une tout autre résonance, mais c'est en quelque sorte le cœur de la question.

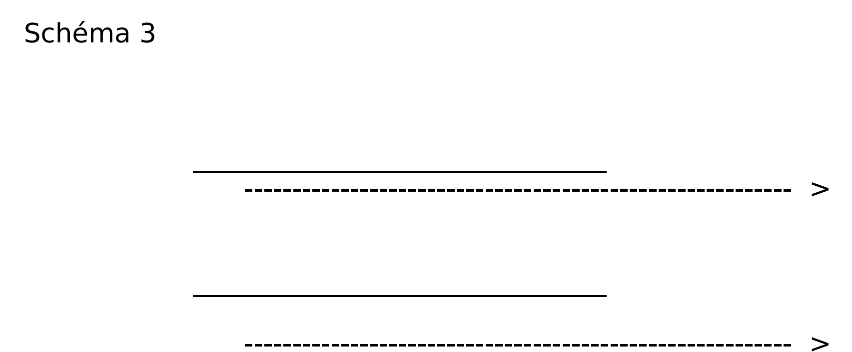
Nous avons donc le père et sa carence, et disons que ce qu'on voit au long de ce *Séminaire*, au moins dans sa seconde partie - et cela n'était pas du tout présent dans *Le Séminaire III*, ce n'était pas les *Mémoires* de Schreber qui pouvaient proprement l'amener -, ce qu'on y voit, c'est cheminer ensemble le père et le phallus. Cette liaison, qui nous est devenue familière, on s'aperçoit justement qu'elle n'avait pas de raison de l'être avant Lacan. C'est pourquoi je me suis aperçu que les chapitres XII et XIII de ce *Séminaire* gagnaient à être intitulés comme je l'ai fait. Je dis "gagnaient" parce que, après tout, lorsqu'il s'agit de choisir un titre, il n'y a pas toujours un titre évident. Il n'y a pas toujours un titre évident pour une leçon de Lacan à partir de ce qui est dit. Il y a un niveau de lecture où l'on a le sentiment qu'il touche à plusieurs sujets successivement, et c'est seulement en essayant de construire le chapitre et sa place dans l'ensemble, qu'on saisit ou qu'on croit saisir quel est le point d'équilibre de la chose. Pour ces deux chapitres, il m'a semblé qu'on gagnait à les intituler comme je l'ai fait, c'est-à-dire, pour le premier, le XII: « Du complexe d'Œdipe », et pour le second, le XIII: « Du complexe de castration ». Parce qu'en effet ça fait deux, et que Lacan souligne que c'est son opération à lui que de connecter étroitement les deux, que d'articuler l'un et l'autre. C'est ce qu'il dit page 216. C'est d'ailleurs là qu'il y a une petite erreur. Il dit: "*La castration est le signe du drame de l'Œdipe comme elle en est le pivot implicite.*" L'erreur qu'il y a dans le volume, c'est que c'est resté écrit "*il en est le pivot implicite*" - *il* au lieu de *elle*. Je suppose que dans une version précédente, j'avais dû mettre: "*Le complexe de castration est le signe du drame de l'Œdipe comme il en est le pivot implicite*", et puis qu'ensuite j'avais dû penser que ce n'était pas bien dit comme ça, que ce n'était pas le complexe de castration qui était le signe et le pivot mais la castration elle-même, et j'ai donc dû supprimer *complexe de castration* pour le remplacer par *castration* en omettant de changer le pronom *il* en *elle*. Donc, page 216, vous avez déjà une correction à faire.

Lacan précise... enfin Lacan dans la rédaction que j'en donne: "*Encore que ce ne soit articulé comme cela nulle part, c'est littéralement impliqué partout dans l'œuvre de Freud.*" Autrement dit, c'est déjà une déduction faite par Lacan de lier l'Œdipe et la castration de cette façon. Et on peut dire que le titre secret de ce *Séminaire*, c'est: « La fonction de la castration ». C'est ça qui remanie en fait tout ce dont il est question dans *La relation d'objet.* Ce qu'ajoute ce *Séminaire* dans ce moment de l'élaboration de Lacan, c'est que l'objet s'ordonne à la castration, c'est que toute la question des relations d'objet se fait sur fond de castration.

C'est aussi bien une objection que se fait Lacan à lui-même. J'ai intitulé la première partie: « Théorie du manque d'objet ». Et le premier chapitre, c'est des objections, des moqueries diverses dont Lacan brocarde les autres, les imbéciles, les abrutis de la relation d'objet. Ah! Ah! Ah! ce sont des chieurs de perles, comme il dit. Mais il ne faut peut-être pas se laisser prendre absolument à cette mise en scène qui avait toute sa valeur à l'époque. En effet, cette idée du manque d'objet, c'est d'abord une objection que Lacan se fait à lui-même. Parce que qu'est-ce que c'était jusqu'alors, pour lui, l'objet? Jusqu'alors, pour Lacan, l'objet c'était le petit *a* en tant que symétrique de *a*', du moi. Son exemple majeur, c'était ce qu'on peut trouver dans la structuration du « *Stade du miroir* » - sur quoi il faudra que je dise un mot un peu plus tard. La relation

d'objet était par lui pensée avant tout à partir du narcissisme. Conformément à ce que dit Freud, la libido du moi est versée, investie dans l'objet, peut revenir dans le moi, etc. De même le désir était jusqu'alors pour Lacan lié avant tout à l'image, il appartenait au mode imaginaire. Et si on a à se demander où est le désir sur ce graphe de Lacan, on peut dire qu'il est avant tout entre *a* et *a*', entre le moi et l'objet imaginaire. Or, ce à quoi va conduire ce *Séminaire IV*, c'est précisément à un tout autre schéma, le schéma à deux étages que curieusement Lacan va appeler le Graphe du désir:

Schéma 3



Pourquoi va-t-il l'appeler le Graphe du désir ? Parce que la grande innovation qui fait ce *Séminaire IV*, c'est un changement de statut de l'objet du désir et du désir lui-même. Dans ce *Séminaire IV*, Lacan, bien sûr, nous parle d'un objet du désir qui est imaginaire, qui est le phallus comme imaginaire, et d'autant plus imaginaire que le premier dont il est question c'est le phallus féminin. Mais ce *Séminaire* est fait pour nous montrer que cet objet du désir est lié au symbolique. La liaison de l'objet du désir et du symbolique, c'est ça qui s'appelle la castration. C'est qu'on ne peut pas situer cliniquement l'objet du désir simplement comme un des pôles de ce va-et-vient de la libido, comme ce qui se remplit ou ce qui se vide de libido dans le registre imaginaire, c'est que l'objet du désir tient sa place de la castration comme symbolique. Le premier pas qui est donc fait dans ce *Séminaire IV*, c'est de montrer en quoi l'objet du désir, tout imaginaire qu'il soit, tient sa place de sa liaison au symbolique et de la castration symbolique.

Le deuxième moment, qui s'accomplira dans le Séminaire V, ce sera de montrer le statut symbolique du désir lui-même, à savoir que le désir n'est pas sur l'axe imaginaire, que le désir est un certain rapport du signifiant et du signifié. De cela, il n'en est pas encore question dans ce *Séminaire IV,* mais dans celui qui suit il sera montré que le désir est à situer dans le symbolique, que c'est un certain rapport du signifiant et du signifié, et même que c'est par rapport au schéma du signifiant et du signifié qu'on peut situer le désir comme le signifié de la demande ou comme le refoulé de la demande:

$$\frac{S}{s} \qquad \frac{D}{d}$$

Ce mathème fondamental du rapport de la demande et du désir n'est pas dans *La relation d'objet* mais il est la boussole de Lacan dans les Séminaires V et VI où le concept fondamental qui est construit est le concept du désir - le Séminaire VI s'appelant, comme vous le savez, « Le désir et son interprétation ». Au fond, dans ce *Séminaire IV*, on assiste à la migration de l'objet du désir comme imaginaire vers le symbolique, et cela par la médiation suivante. Premièrement, l'objet imaginaire du désir c'est le phallus. Deuxièmement, c'est avant tout le phallus en tant qu'il manque. Et troisièmement, ce qui peut rendre compte de la fonction de ce manque, c'est seulement le symbolique en tant que le symbole est le meurtre de la chose. A cet égard, ce *Séminaire IV* c'est l'objection faite par Lacan à Lacan. Ce qui serait fondamental dans l'objet, ce ne serait pas qu'il attire le désir, puisque, au contraire, dans l'objet phobique précisément, nous avons un objet qu'on ne désire pas rencontrer et qui par là-même fait objection à la pure et simple réversion de l'objet et du moi.

Il faudra que je poursuive la prochaine fois sur ce point, et j'essayerai de montrer où se cache dans *La relation d'objet*, bien qu'apparemment il n'y en ait pas trace, l'objet *a* de Lacan - ce qui sera encore une nouvelle objection faite à ce *Séminaire.*

X - Cours du 9 mars 1994

Je disais la dernière fois que le vrai titre du *Séminaire IV*, c'était « La fonction de la castration ». C'était une manière imagée de dire que si nous essayons de re-saisir, pour le lire, la nouveauté de ce *Séminaire*, nous pouvons dire que cette nouveauté c'est l'introduction de la castration au centre de la théorie de l'objet en psychanalyse. La nouveauté, c'est de faire tourner la théorie de l'objet en psychanalyse autour de la castration. Cela veut dire que l'objet prévalent, c'est le phallus. On peut dire que c'est dans ce *Séminaire* que s'accomplit cette valorisation du phallus en psychanalyse qui restera un trait constant de l'enseignement de Lacan. C'est ainsi que ce *Séminaire* occupe en lui-même une place d'interface, si je puis dire, dans cet enseignement. Ca se marque très simplement à ceci, que si on se réfère à une autre série que celle des *Séminaires*, c'est-à-dire aux *Écrits* de Lacan, l'on voit qu'une part de ce *Séminaire* est investi dans son écrit sur la psychose - en cela ce *Séminaire* complète *Le Séminaire III* et permet l'élaboration de la métaphore paternelle -, et qu'une autre part se retrouve investie dans l'écrit « La direction de la cure » - écrit postérieur où les résultats se mêlent à ceux du Séminaire « Les formations de l'inconscient » qui sera le Séminaire V.

Apparemment, ce *Séminaire IV* est un *Séminaire* qui fait une sorte de déchirure dans la progression, dans la méthode suivie par Lacan. En effet, les trois premiers *Séminaires* sont consacrés explicitement à un commentaire d'écrits de Freud. Le premier reprend les écrits consacrés par Freud à la technique analytique. Le second prend comme texte de référence l'*Au-delà du principe de plaisir.* Le troisième prend "Le cas Schreber". Mais, singulièrement, ce *Séminaire IV* prend un tout autre point de départ - un point de départ contemporain de Lacan à l'époque, à savoir les écrits de ses adversaires de la Société Psychanalytique de Paris, avec leur ouvrage manifeste qui s'intitule *La psychanalyse d'aujourd'hui* et que Lacan se garde de nommer explicitement même quand il le cite. D'ailleurs, je n'ai pas cru devoir rajouter, dans le texte même du *Séminaire*, la mention de ce texte de référence, puisque Lacan avait soigneusement évité de le mentionner. Bien entendu, dans le contexte de l'époque, personne ne pouvait douter de l'identité de ce texte, mais ça m'a paru plus exact et plus drôle, malgré le temps écoulé, de préserver la manière d'allusion transparente dans laquelle le style de Lacan abonde, tout en mentionnant discrètement à la fin, dans la petite notice que j'ai faite, de quel ouvrage il s'agissait.

À travers ce que Lacan dit dans ce *Séminaire*, on perçoit l'inquiétude, la déception de ses auditeurs à l'idée qu'il abandonne le commentaire freudien. D'autant qu'avant même la série des séminaires de Sainte-Anne, dont celui-ci est le quatrième, il y avait les séminaires privés que tenait Lacan à son domicile, dont il ne reste pas de sténographie, et qui portaient sur des cas de Freud, vraisemblablement *Le cas Dora*, *L'homme aux rats*, *L'homme aux loups*, dont on a les traces dans ses premiers écrits. On a *Intervention sur le transfert* à propos de Dora, et on a des mentions développées de "L'homme aux loups" et de "L'homme aux rats" à partir du rapport de Rome. Donc le style de Lacan paraissait fixé jusqu'alors par ce commentaire de textes freudiens et ce *Séminaire IV* semble en décrocher. Mais en fait, une large part de ce *Séminaire* est occupé par des commentaires freudiens - par un commentaire du cas de la jeune homosexuelle et par le commentaire développé, qui occupe la moitié du volume, du cas du petit Hans. Mais le point de départ est en tout cas distinct et donne donc d'emblée à ce *Séminaire* un caractère polémique.

Je voudrais re-saisir avec vous le mouvement de l'intervention de Lacan dans la psychanalyse pour encore une fois mettre à sa juste place ce *Séminaire.* Pour le dire à très larges traits, le premier mouvement de l'intervention de Lacan dans la psychanalyse est marqué par ce qu'on peut appeler un antibiologisme et par le refus de transcrire la théorie de Freud en terme de développement de l'individu. A cet égard, la confrontation de Lacan avec la théorie des relations d'objet est attendue depuis les origines de son intervention dans la psychanalyse. Le premier mouvement de son intervention, tel qu'il se cristallise juste après la seconde guerre mondiale et jusqu'au début de Sainte-Anne, utilise, contre la biologisation de la psychanalyse, cette arme conceptuelle qu'est l'intersubjectivité. Ca consiste à démontrer que dans tous ses moments le développement de l'individu est tramé d'intersubjectivité. C'est la valeur de repère qu'offre "Le stade du miroir". Le stade du miroir comme phénomène du développement, c'est une vieille affaire. Le phénomène avait été mentionné par Darwin puis repris par Wallon, mais, par Lacan, il est enchâssé dans Hegel - le Hegel de Kojève. Il est enchâssé

dans la relation du maître et de l'esclave. Ce "Stade du miroir" se constitue à partir de l'expérience d'un moment marqué par la prévalence du visible, de l'image, et ce moment est par Lacan commenté en même temps comme un moment dialectique, il s'ouvre à toutes les richesses de la dialectique intersubjective.

Le second moment de l'intervention de Lacan, si on le date de son rapport de Rome et du *Séminaire I*, est fait essentiellement de ce que j'appellerai ici une scission de l'intersubjectivité. Cette intersubjectivité simple, référée au "Stade du miroir", connaît une réduplication, et c'est cette réduplication de l'intersubjectivité qui est par Lacan élaborée sous la forme de son schéma en Z qui oppose la relation imaginaire, *a-a*', et la relation symbolique, S-A. Là où il n'y avait jusqu'alors qu'une intersubjectivité, eh bien, pour le dire simplement, on en trouve deux - deux de régime différent et que Lacan, au cours des trois premiers *Séminaires*, élabore, différencie, oppose l'une à l'autre.

Rétrospectivement, quand on s'habitue au Lacan de ce second mouvement, au Lacan de cette double intersubjectivité, on s'aperçoit de la confusion qu'il y avait avant, quand on essayait de traiter les phénomènes avec une intersubjectivité simple. On s'aperçoit, par exemple, que Lacan devait avoir recours à un terme comme celui d'*imago* - terme qui semble chauve-souris et qui est par un côté imaginaire, mais un imaginaire stylisé, significantisé, ce qui fait que ce terme d'*imago* a en même temps des valeurs et des fonctions de type symbolique. On s'aperçoit aussi que Lacan, avant, faisait dialectique l'imaginaire même, et que, dans sa théorie du moi, il pouvait l'exemplifier par la dialectique de la loi du cœur chez Hegel. Autrement dit, avant, l'imaginaire était comme gros d'une dialectique symbolique et n'était pas distingué de celle-ci. Ce qui s'accomplit dans l'allégresse de la découverte, à partir de ce que Lacan appelle à proprement parler son enseignement, c'est le partage fait entre ces deux types d'intersubjectivité. Et donc, une allégresse toujours recommencée à enseigner comment se distingue l'imaginaire et le symbolique.

Alors, qu'est-ce qui permet et même rend nécessaire cette duplication de l'intersubjectivité? Remarquons que là nous sommes dans un ordre de problèmes qui ne sont pas du tout explicites chez Freud. L'introduction de l'intersubjectivité au centre de l'expérience analytique, c'est déjà une importation par Lacan de thèmes prévalents à l'époque dans la philosophie, dans l'héritage de la phénoménologie, bien entendu remaniés et refondus pour servir à la psychanalyse. Là, le partage que Lacan élabore et introduit entre l'imaginaire et le symbolique, qui produit une transformation extraordinaire de la lecture même des textes freudiens, s'est fait si l'on peut dire d'un point qui est en lui-même extérieur à la problématique explicite de Freud.

Qu'est-ce qui permet donc cette scission de l'intersubjectivité? Disons que ce qui la permet c'est le concept de structure. La structure, avec ce qu'elle introduit de nécessité d'éléments discrets, séparés les uns des autres, c'est-à-dire les signifiants, avec ce qu'elle introduit de la notion même de place et de permutation des éléments sur les places - la permutation d'un certain nombre d'éléments, d'un certain vocabulaire signifiant sur un nombre déterminé et fini de places -, la structure, avec cet abord proprement permutatif, reste, à partir du moment où elle s'introduit chez Lacan, une constante de tout son enseignement. Non seulement il élabore dans ce *Séminaire* la théorie du manque d'objet - castration, frustration, privation - en démontrant la répartition des trois ordres du symbolique, de l'imaginaire et du réel à ce propos, mais il donne aussi, en élaborant ce tableau tout au long de l'année, l'exemple d'un fonctionnement structural et permutatif. Ca vaut pour le contenu précis dont il s'agit, mais ça vaut aussi comme démonstration d'une méthode, de cette méthode de permutation structurale qui se trouve illustrée dans la clinique par le cas du petit Hans et qui ne cessera pas d'inspirer à Lacan ses schémas et ses mathèmes, puisqu'on retrouve la même inspiration bien plus tard, par exemple dans sa théorie des quatre discours qui sont aussi faits d'un ordre de places et de permutations, d'un vocabulaire déterminé de signifiants sur ces places. Ce concept de structure, avec éléments discrets, places et permutations, est d'un ordre tout à fait différent de l'ordre imaginaire. On ne peut plus le confondre avec ce qui est de l'imaginaire. Dans l'imaginaire, on n'a pas des éléments discrets, on a du continu, du massif et, aussi bien, une prévalence du visuel par rapport au signifiant.

C'est spécialement dans son second *Séminaire* que Lacan élabore comme tel ce schéma de la double intersubjectivité, et la forme canonique de ce schéma en Z est donnée dans l'écrit qu'il consacre au "Séminaire sur *La lettre volée*", page 53 des *Écrits*. Il

est donné comme le résultat de l'élaboration de Lacan à cette date. Comme c'est la forme canonique, c'est celle que j'ai indiquée à l'éditeur de reprendre au début du *Séminaire IV*, quand Lacan se réfère à ce schéma. *Le Séminaire II*, où s'élabore, s'explicite ce schéma double, est tout entier consacré, malgré son titre qui concerne le moi, à démontrer l'autonomie du symbolique et l'hétéronomie de l'imaginaire, à démontrer que le symbolique domine l'imaginaire. Le biais que Lacan choisit pour le démontrer, c'est le texte de Freud d'*Au-delà du principe de plaisir*. C'est bien plus tard qu'il utilisera cette référence freudienne pour mettre en avant le concept de jouissance et sa différence d'avec le plaisir. Il y aura donc plus tard une nouvelle lecture par Lacan de ce texte de Freud. Mais cette première lecture, qui est acquise au cours du second *Séminaire*, elle met en valeur essentiellement la répétition - la répétition signifiante. Et elle sert à Lacan, non pas tant à élaborer la théorie du moi, qu'à élaborer celle de la chaîne symbolique - une chaîne dont il forge un certain nombre d'exemples, en montrant qu'elle peut seule permettre de penser comment se maintiennent indéfiniment dans l'inconscient les mêmes éléments ou les mêmes exigences, et que rien de ce qui est de l'ordre imaginaire ne permet de penser la conservation indéfinie des mêmes éléments dans une mémoire. A cet égard, on peut dire que la rencontre de Lacan et de la structure a été une bonne rencontre pour lui, dans la mesure où elle a donné une forme opératoire à son anti-biologisme. La mémoire dont il s'agit dans l'inconscient n'est pas une mémoire biologique, elle n'est pensable que comme une mémoire proprement symbolique.

Avec ce schéma, Lacan résume les trois premières années du *Séminaire*. C'est ce qu'il écrit dans l'introduction du "Séminaire sur *La lettre volée*", page 53 des *Écrits*, qui reprend *Le Séminaire II* mais qui est rédigée à la fin du *Séminaire III*. Lacan prend dans la même parenthèse les trois premières années du *Séminaire*, une parenthèse qu'il nomme une "*dialectique de l'intersubjectivité*". Il résume son travail des *Séminaires I,II* et *III*, par ces termes: "*Cette dialectique de l'intersubjectivité, dont nous avons démontré l'usage nécessaire à travers les trois ans passés de notre séminaire à Sainte-Anne, depuis la théorie du transfert jusqu'à la structure de la paranoïa*". On peut admettre que la théorie du transfert c'est l'objet du *Séminaire I*, que dans *Le Séminaire III* c'est la structure de la paranoïa, et qu'au centre, comme pivot, c'est *Le Séminaire II*, où a émergé ce schéma qui a justifié l'autonomie de la dimension symbolique.

Autrement dit, quand on ouvre *Le Séminaire IV*, nous sommes juste après ces trois années d'élaboration de la dialectique de l'intersubjectivité, qui n'ont d'ailleurs pas été sans changer le sens même d'intersubjectivité, de telle sorte que progressivement Lacan réserve ce concept d'intersubjectivité à ce qui a lieu sur l'axe symbolique, considérant que la relation imaginaire relève d'une fausse intersubjectivité. C'est pourquoi il qualifie cette relation imaginaire de "*couple de réciproque objectivation imaginaire que nous avons dégagé dans le* stade du miroir". Il dit ça page 53 des *Écrits*, et évidemment, en disant cela, il déplace ce qu'il avait accompli dans sa référence au "Stade du miroir", puisque quand il s'y référait, depuis 1934 jusqu'à ces années d'élaboration de la dialectique de l'intersubjectivité, il ne s'y référait pas du tout comme à un couple d'objectivation imaginaire, mais il montrait au contraire qu'il y avait là toute la dialectique de Hegel. Ce n'était pas du tout une objectivation imaginaire. Toutes les puissances de l'intersubjectivité symbolique étaient au contraire jusqu'alors investies dans son élaboration du "Stade du miroir". Mais là, maintenant, il peut resituer les choses et il resitue son "Stade du miroir" comme réciproque objectivation imaginaire. Là commence cet effort, qui se poursuivra chez lui, de resituer l'imaginaire par rapport au symbolique. C'est ainsi qu'il est encore, à cette date, à dire que "*la relation spéculaire à l'autre* [subordonne] *toute la fantasmatisation mise au jour par l'expérience analytique*". Au moment où va commencer *Le Séminaire IV*, il est encore à poser que tout ce qui est de l'ordre fantasmatique se situe sur *a-a*', tient au moi, et précisément à un moi pensé à partir du narcissisme. Tout ce qui est la relation à l'autre s'ordonne et se subordonne au narcissisme.

En même temps, à cette date, il s'efforce de montrer méthodiquement que ce qui est le facteur de transformation dans l'expérience analytique, comme dans l'histoire du sujet qui est à distinguer de son développement, c'est l'ordre symbolique. C'est ça qui est le facteur de transformation du sujet. Selon ses termes, la prise du symbolique s'effectue jusqu'au plus intime de l'organisme humain. La prise de la structure signifiante s'effectue jusqu'au plus intime de l'organisme. Ce qui est actif, dans l'histoire du sujet, ce sont les éléments symboliques. C'est pourquoi le grand exemple de l'époque est "La Lettre volée"

où Lacan s'efforce de montrer que tout ce qui est du sujet est strictement déterminé par le déplacement de la lettre et que tout le reste suit. Le caractère même du sujet, sa position, sont strictement déterminés par un parcours signifiant. Qu'est-ce qui reste alors pour l'imaginaire? Eh bien, il reste sa passivité, il reste sa résistance, et j'avais jadis dans mon cours signalé l'usage récurrent chez Lacan d'un mot très précis pour qualifier l'imaginaire par rapport à ce symbolique autonome, à savoir: l'inertie de l'imaginaire. C'est ce qu'on lit de Lacan dès qu'on ouvre les *Écrits*, page 11: ce qui compte, c'est "*le déplacement du signifiant* [...] *les facteurs imaginaires, malgré leur inertie, n'y font figure que d'ombres et de reflets*". Ce qui caractérise l'imaginaire c'est l'inertie, et le symbolique est si puissant que les facteurs imaginaires n'arrivent pas à empêcher, même avec leur inertie, le signifiant de suivre son cours - l'imaginaire n'étant qu'une ombre et qu'un reflet.

Une fois maçonnée cette théorie - et on peut dire qu'elle est maçonnée grâce à l'étude de la structure de la paranoïa qui montre le lieu du grand Autre dominer entièrement un sujet -, Lacan se lance dans la polémique du *Séminaire IV*, c'est-à-dire une polémique contre la doctrine de la relation d'objet, cette doctrine qui entend réduire l'expérience analytique seulement à la dimension imaginaire. C'est ainsi que Lacan la définit au départ. Les analystes partisans de la relation d'objet, malgré les différences de position de l'un ou de l'autre, répondent tous à la même formule: ils réduisent l'analyse à la relation *a-a*'. Ils réduisent l'analyse à ce que Lacan appelle "*une rectification utopique du couple imaginaire*". À cet égard, ce *Séminaire* s'efforce de démontrer que l'expérience analytique demande à être complétée, réordonnée à partir de la relation symbolique. Mais, au fond, ce n'est pas tellement de ça dont il est question dans ce *Séminaire.* Il en est question d'une façon développée dans le chapitre V, par exemple, à propos de tel article, mais on peut dire que cette démonstration, Lacan l'a déjà faite au cours des trois premières années où, précisément, il décollait l'axe symbolique de la relation imaginaire. Il y a des chapitres beaucoup plus polémiques de Lacan sur ce sujet dans les *Séminaires I* et *II* que dans *La relation d'objet* qui pourtant s'affiche comme polémique. Ce que j'ai indiqué la dernière fois, c'est que la vraie polémique de ce *Séminaire*, elle est interne au mouvement de l'enseignement de Lacan. Non pas qu'il n'y ait pas d'éléments de polémique externe, mais enfin, c'est pour amuser la galerie si je puis dire. C'est un sous-produit de l'élaboration polémique de Lacan.

Puisque Lacan nous propose de rassembler dans la même parenthèse les trois premiers *Séminaires* comme étant l'élaboration d'une dialectique de l'intersubjectivité consacrée par le schéma en Z, eh bien, resituons déjà *Le Séminaire IV* dans le ternaire suivant: le IV, le V et le VI - *La relation d'objet*, "Les formations de l'inconscient", et "Le désir et son interprétation". On peut dire en effet que le concept à élaborer dans ce troisième mouvement de l'intervention de Lacan, c'est le concept du désir. C'est sur ce concept de désir que se concentrent toutes les difficultés de son intervention dans la psychanalyse. Après l'élaboration de la dialectique de l'intersubjectivité, après son dédoublement et sa concentration sur le symbolique, vient ensuite une difficulté avec le désir. C'est pourquoi il n'est pas abusif de situer une scansion avec ce *Séminaire IV* et de le replacer, pour le saisir, dans ce mouvement d'élaboration qui également se centrera, comme vous le savez, sur un schéma à double étage que Lacan appellera le Graphe du désir. Il l'appelle le Graphe du désir parce que, et malgré que le signifiant du désir n'y soit pas spécialement en valeur, c'est bien néanmoins ce concept qui est le concept tournant où se concentrent toutes les difficultés de l'intervention de Lacan dans la psychanalyse.

Pour résumer la difficulté, je dirai que c'est la difficulté d'accorder la position du désir dans l'imaginaire et ce qu'on ne peut pas éviter de situer du désir dans le symbolique. On voit, à travers toutes les moires et les émois de l'élaboration de Lacan, qu'il y a là quelque chose qui en définitive ne s'accroche pas, et que s'il aborde la relation d'objet à cette date, c'est pour faire que ça puisse s'accorder conceptuellement et rendre compte par là d'un certain nombre de phénomènes.

J'ai dit la dernière fois que le désir, à ce moment de l'élaboration lacanienne, est essentiellement sur l'axe imaginaire. Lacan, à un moment donné, le rappelle dans *Le Séminaire IV*: la théorie qui a été retenue de Freud à propos de la libido, c'est que le moi est le réservoir de la libido qui se distribue sur les objets d'intérêt, les objets de désir. C'est donc aussi le point de départ de la théorie du désir chez Lacan mais à laquelle il ajoute en disant qu'il ne faut pas oublier que le moi est avant tout lié au narcissisme. Donc, Lacan a combiné sa théorie du désir en prenant le chapitre "Théorie de la libido"

dans les *Trois essais* et en y ajoutant *Pour introduire le narcissisme.* Son rappel, c'est toujours: n'oublions pas, quand nous parlons de la libido, qu'elle a sa source dans le moi et que le moi est lié à la théorie du narcissisme. Il le dit encore page 53 des *Ecrits*: "*Nous avons voulu d'abord redonner sa position dominante dans la fonction du moi à la théorie, cruciale chez Freud, du narcissisme.*"

Avant que commence *Le Séminaire IV*, c'est ça la position de Lacan. C'est pourquoi d'ailleurs, dans le même texte, il rappelle "*la nature foncièrement narcissique de toute énamoration*"*.* Il rappelle que l'amour chez Freud - coup de foudre, énamoration - est foncièrement de nature narcissique. Le rappel c'est à tout moment que la libido tient au moi et que le moi tient au narcissisme. Ce que ça veut dire, c'est-à-dire ce que ça refoule, c'est tout ce qui concerne la fonction de la castration. Plus il rappelle que la libido est liée au moi et que ce qui est dominant dans la fonction du moi c'est le narcissisme, plus ça met complètement de côté toute référence à la castration. On trouve ça dans "Variantes de la cure-type" où Lacan rappelle que l'imaginaire est chez l'animal beaucoup plus varié que chez l'homme, et que chez ce dernier "*la fonction imaginaire semble entièrement détournée vers la relation narcissique où le moi se fonde*". Dans ce même texte, Lacan abonde en références sur le fait que le sujet impose toujours à autrui la forme imaginaire de son propre moi. C'est pourquoi il dit que la psychanalyse jusqu'à présent a été tout au plus capable, après Freud, de faire "*comme l'histoire naturelle des formes de capture du désir*"*,* c'est-à-dire des effets de capture du désir par l'imaginaire. La problématique est celle-ci: le désir est reconduit aux images qui le captivent et le capturent.

Le désir est un terme mis en valeur par Lacan et dont on peut dire qu'il lui vient plus de Hegel que de Freud, mais peu importe, car ce qui compte, c'est qu'il en rende compte toujours sur l'axe imaginaire. Le désir est captivé par des images, mais, à partir du moment où se fait ce dédoublement des axes, il y a un autre désir qui cherche son statut. Et on voit monter, plus dans les *Écrits* que dans *Le Séminaire*, l'exigence d'un autre statut du désir. C'est ce que Lacan, dans un premier temps, celui où nous nous plaçons, appelle en termes hégéliens "*le désir de faire reconnaître son désir*". Ça, ça vient très directement de Kojève, sans doute, mais le désir de faire reconnaître son désir, il est impossible de le situer sur l'axe imaginaire. Il ne s'agit pas de reconnaissance au sens où l'on reconnaît une forme mais au sens où peut venir de l'Autre, qui garantit, la parole d'assomption du désir. Donc, Lacan, déjà avant ce *Séminaire IV*, pose, conformément à cette déduplication des deux axes, ceci que vous trouverez page 431 des *Ecrits*: "*le désir de la reconnaissance domine* [...] *le désir qui est à reconnaître*". Le terme qui vaut c'est *domine*. Il y a un désir qui en domine un autre. Le désir au sens du symbolique, où il s'agit du désir de reconnaissance du désir, du désir de faire reconnaître son désir, domine tout désir qui se situe sur l'axe imaginaire. Lacan, au fond, le pose comme un principe, qui n'est pas déroulé, pas pensé, mais qui répond vraiment à une sorte d'exigence logique. C'est pourquoi on voit déjà chez Lacan se détacher le désir au sens imaginaire et le désir dans son statut symbolique. C'est ainsi qu'il peut parler "*du modelage imaginaire du sujet par ses désirs plus ou moins fixés ou régressés dans leur relation à l'objet*". Ca se trouve aussi page 431 des *Écrits*, dans "La chose freudienne" où il n'y a pas seulement "*Moi la vérité, je parle*" mais beaucoup d'autres choses.

Nous avons donc, d'un côté, cette dimension où il y a une forme d'empreinte qui se fixe et que subit le sujet de la part d'images prévalentes et à quoi il régressera plus ou moins. Ca, c'est un certain ordre de choses qui est pensable dans l'imaginaire. Mais ce qui n'est pas pensable dans l'imaginaire, c'est l'insistance répétitive du désir. Ce qui n'est pas pensable dans l'imaginaire, c'est la préservation éternelle, si l'on peut dire, du désir dans la chaîne symbolique. Ce qui n'est pas pensable dans l'imaginaire, c'est que le désir fait l'objet, chez le sujet, d'une remémoration permanente dans le refoulement. Et c'est ainsi que dans le même mouvement, Lacan oppose par exemple, toujours dans "La chose freudienne", deux types de signification. Il oppose les significations de la culpabilité, c'est-à-dire celles de la dette symbolique dont il parle à l'époque, c'est-à-dire les significations qui appartiennent au registre du symbolique, et les significations qui pour lui, à l'époque, appartiennent au registre de l'imaginaire, c'est-à-dire "*les significations,* dit-il*, de frustration affective, de carence instinctuelle et de dépendance imaginaire du sujet*"*.*

L'on peut dire que *Le Séminaire IV* s'ouvre avec le problème d'accorder et de penser cette double nature du désir. Comment peut-on penser ce qui apparaît être la prévalence de l'imaginaire dans le désir, et même la prévalence de l'imaginaire

narcissique dans le désir, et en même temps le désir au sens freudien, le désir inconscient qui est véhiculé dans la chaîne symbolique? Qu'est-ce qui accorde et permet de penser cette double nature du désir? D'ailleurs, si je vous ai cité ce passage de "La chose freudienne", c'est précisément parce que la frustration affective, la carence instinctuelle, la dépendance imaginaire du sujet sont autant de termes que vous allez retrouver dans *Le Séminaire IV* et dont Lacan va montrer précisément comment ils s'engrènent sur le symbolique et comment ils changent à cet égard tout à fait de statut.

Voilà donc, encore repris dans le même mouvement de la dernière fois, ce moment du *Séminaire IV*. J'espère ainsi vous resituer ce qui fait qu'un séminaire répond à des problèmes. Ca ne se lit pas comme un "Lacan continue". Lacan est au prise avec une difficulté conceptuelle marquée. D'ailleurs, le désir de faire reconnaître son désir, qui lui vient de Kojève, il mettra ça au rancard au cours de *La relation d'objet* et des Séminaires V et VI. Il va nous produire un Graphe du désir où le désir au niveau symbolique n'aura plus rien à faire avec le désir de faire reconnaître son désir, et même écrire à un moment que c'est ce désir-là qui structure jusqu'au plus profond les pulsions. Il fallait un sacré culot! Parce que vraiment - vous pouvez chercher -, il n'y a pas le premier début d'une démonstration que le désir de faire reconnaître son désir soit présent dans les pulsions. Au fond, s'il pouvait écrire ça, c'est en raison de l'exigence que le symbolique structure jusqu'au plus profond l'organisme humain et donc les pulsions. Que faut-il que soit le désir dans le registre symbolique pour qu'en effet on puisse dire qu'il structure les pulsions? Ca se trouve dans "Variantes de la cure-type", page 343: "*Ce désir, où se vérifie littéralement que le désir de l'homme s'aliène dans le désir de l'autre, structure en effet les pulsions découvertes dans l'analyse.*" Ce qu'il veut démontrer là, c'est que ces pulsions ne sont pas de purs et simples besoins, mais il faut voir que là l'articulation manque. L'articulation manque entre ce désir de faire reconnaître son désir et les pulsions.

Je signale cette page 343 parce qu'on y voit tout de suite une référence appuyée à la perversion. C'est d'abord pour montrer que les pulsions ne sont pas les besoins d'une satisfaction naturelle, et on appelle la perversion à la rescousse pour le montrer. Et puis Lacan se réfère encore à la perversion dans la même page, à propos de la prévalence du narcissisme dans l'imaginaire, en disant que c'est ce qu'on trouve dans "*l'ambivalence parfaite de la position où* [le sujet] *s'identifie dans le couple pervers*". On a donc là la notation, qui sera beaucoup développée dans *La relation d'objet*, que la perversion accentue la dimension imaginaire, que s'il y a une clinique de la perversion, il faut rendre compte de la place prévalence de l'imaginaire dans la perversion. C'est un des problèmes que va tenter de résoudre *La relation d'objet*: comment rendre compte de cette prévalence de l'imaginaire dans la perversion?

Si je reviens maintenant au début du *Séminaire IV*, à son point de départ fondamental, c'est qu'il y a dans la polémique de Lacan comme une chausse-trape, un faux-semblant qu'il faut percer. Je vais essayer de le faire en décomposant les choses ainsi. Premièrement, la relation d'objet, telle que nous la présente les analystes de la Société de Paris et leurs maîtres anglais et américains, est sur l'axe imaginaire. Ils ne font que nous commenter la complémentarité, l'harmonie qu'il y a entre le sujet et l'objet. Deuxièmement, en tant que la relation d'objet est *a-a*', elle ne peut nous donner de l'expérience analytique qu'une vue partielle et ne peut que produire, dans la conduite de la cure, qu'un résultat essentiel, à savoir des perversions transitoires. Là, la connexion entre perversion et imaginaire est investie dans la critique de la direction de la cure. Si on réduit l'expérience analytique à la relation imaginaire, il est logique, normal qu'émergent des perversions transitoires dans l'analyse. Mais ça ne s'arrête pas là, il y a un troisièmement. Si ça s'arrêtait là, on aurait purement et simplement la polémique externe de Lacan. Le troisièmement c'est qu'en fait la relation d'objet sainement entendue, à sa place, n'est pas sur l'axe imaginaire. L'objet n'est pas le corrélat du moi. Et c'est ça qui fait le fil de la démonstration de Lacan: l'objet n'est pas le corrélat du moi. Sa connexion essentielle est avec le phallus. Ce qui est partiel, ce n'est pas seulement la théorie reçue des relations d'objet, c'est la réduction de l'objet au couple imaginaire *a-a*'. Il y a plus dans l'objet que l'imaginaire. En fait, le débat autour de la difficulté conceptuelle qu'il y a à accorder le désir dans son statut symbolique et le désir dans sa nature imaginaire, Lacan le centre, le joue sur la question de l'objet. C'est sur la question de l'objet qu'il s'agit de démontrer que l'objet n'est pas foncièrement l'objet du narcissisme. Il n'est pas

l'objet du moi narcissique, il est avant tout l'objet du phallus, il est l'objet en relation avec le phallus.

Sans doute, il y a certains moments où la relation du sujet et de l'objet apparaît comme directe et sans béance, ainsi que s'exprime Lacan dans le premier chapitre. Il y a des moments où cela a lieu sous cette forme réciproque et complémentaire. Ce sont des moments de l'expérience. Si on croit que ces moments de l'expérience donnent la clef de l'objet du désir, on se met dedans. Il ne faut pas étendre les moments de complémentarité apparente du sujet et de l'objet à l'ensemble des relations du sujet et de l'objet. Au fond, c'est la même précaution que celle que Lacan indiquera plus tard à propos du cogito cartésien. Le cogito cartésien c'est un moment, mais si on étend ce moment de l'identité ponctuelle et évanouissante à l'ensemble de ce qui serait le moi, on se met dedans. Il faut donc respecter le moment de coïncidence éventuel du sujet et de l'objet ou de leur complémentarité, mais ne pas l'étendre à l'ensemble de la clinique. La vraie partialité, c'est la partialité de la théorie antérieure de Lacan concernant l'objet. C'est qu'il a pu faire, pendant des années, une théorie du désir où l'objet apparaissait purement et simplement dans le cadre de la théorie du narcissisme, avec le rappel sempiternel, constant: toute énamoration est de nature narcissique comme Freud l'a bien dit. Toujours la carte forcé de ce moment. Mais là, l'accent de Lacan - même si, bien sûr, il fait sa place au narcissisme - est tout à fait contraire: ce n'est pas que l'objet est foncièrement de nature narcissique, c'est que l'objet joue sa partie toujours par rapport à la castration. Voilà la vraie polémique dont il s'agit, l'effet de bascule qu'accomplit ce *Séminaire*, et qui va se prolonger, rouler dans l'enseignement de Lacan pendant trois ans, pour s'appareiller, s'armer de toutes les façons possibles, et où on verra l'objet intégré de plus en plus à l'ordre symbolique et de plus en plus désintégré dans cet ordre, jusqu'à ce que - résultat de cette désintégration symbolique de l'objet - il réapparaisse ensuite dans sa gloire d'objet *a*. Mais il faudra pour cela qu'il soit concassé par Lacan dans le registre symbolique, qu'il soit désintégré, qu'il s'évanouisse à un point formidable au cours de ces trois années à venir, jusqu'à devoir ensuite retrouver certaines de ses vertus qui se seront ainsi évaporées et où c'est alors la question du réel et de la jouissance que Lacan ramènera avec *Le Séminaire VII* qui est déjà publié.

Les deux objets qui sont en jeu dans ce *Séminaire IV*, ce sont "l'objet phobique"et l'objet fétiche. Objet phobique à mettre entre guillemets. Vous remarquerez en effet que je me suis gardé - alors que ça ne se prêtait pas si mal pour faire des parties qui se répondent symétriquement - de mettre objet phobique dans le titre d'une partie. J'ai mis objet fétiche là où il était question du fétiche, mais je n'ai pas mis objet phobique pour les meilleures raisons du monde. Mais enfin, apparemment, deux objets sont amenés sur le devant de la scène: l'objet phobique et l'objet fétiche. Et pour quelle raison ces deux-là? Parce que tous les deux amènent la castration au centre de la question. Parce que tous les deux, et déjà classiquement dans la psychanalyse - c'est simplement oublié et pas raccordé au reste -, sont pensés par rapport à l'angoisse de castration. Autrement dit, rien qu'à faire choix de ces deux objets, on ne peut plus être seulement dans la référence de l'objet au narcissisme, on est obligé d'être dans la référence de l'objet à la castration. Déjà, chez Glover et d'autres, l'objet phobique est pensé comme protection, défense contre l'angoisse de castration. Le fétiche également. Et c'est dans ce sens que Lacan dira, plus loin dans ce *Séminaire*, que ces deux objets posent les bornes du désir, que ce sont les deux extrêmes du désir et dont il faut dire que l'un est recherché alors que l'autre est fui. Cette position symétrique de la phobie et du fétiche et leur commune relation à l'angoisse de castration font que c'est pour ça que Lacan les a sélectionnés dans ce *Séminaire* et qu'il se règle sur l'un et sur l'autre, jusqu'à donner à la phobie un développement de très grande ampleur puisque ça finit par occuper la moitié de son élaboration de l'année.

Vous savez que dans la dernière page des *Écrits*, page 877, à la date du premier décembre 1965, donc près de dix ans après cette élaboration du *Séminaire IV*, Lacan poursuit sur le parallèle entre phobie et fétiche. Il évoque la castration maternelle. Il dit exactement manque du pénis de la mère, c'est-à-dire qu'il qualifie en termes réels la castration maternelle: "*le manque du pénis de la mère où se révèle la nature du phallus.*" S'il peut écrire ça, c'est parce qu'il y a *Le Séminaire IV*. Il va nous révéler la nature du phallus freudien à partir de la castration maternelle, spécialement dans le cas du petit Hans, et, à partir de cette référence, "*le sujet,* dit-il*, se divise ici à l'endroit de la réalité*". Il utilise donc là les termes de Freud sur le fétichisme pour à la fois la phobie et le fétiche.

Et il poursuit en disant que le sujet voit "*s'ouvrir le gouffre contre lequel il se rempardera d'une phobie* [c'est là au fond le résumé d'une partie du *Séminaire IV*: l'objet phobique comme rempart contre le gouffre de la castration maternelle], *et d'autre part le recouvrant de cette surface où il érigera le fétiche*", et c'est là une allusion très précise au chapitre VII de *La relation d'objet* qui est consacré à la fonction du voile.

On peut dire que ce qui est à l'horizon de ce *Séminaire*, c'est le mathème suivant que Lacan ne formulera et n'explicitera que bien plus tard dans son séminaire de "L'angoisse". Le mathème qui est appelé par ce *Séminaire IV*, c'est le mathème où l'objet est posé comme corrélat de la castration, comme bouchon de la castration: a/- . Ce mathème, qui n'est pas formulé pour les meilleures raisons du monde dans ce *Séminaire IV*, c'est celui qui surclasse le mathème *a-a*'. Le mathème *a-a*', c'est celui qui écrit l'objet avant tout comme image spéculaire - *a*' étant ici le moi. Ce mathème met en rapport essentiel l'objet et le moi en une réciproque objectivation, et ce qui commence à tourner avec ce *Séminaire IV*, c'est de penser l'objet par rapport à la castration. Évidemment, Lacan va conserver la même petite lettre, petit *a*, pour l'objet imaginaire, alors que pourtant ce sont deux articulations tout à fait différentes, deux accents totalement différent concernant la théorie du désir. Ça n'apparaîtra, si mon souvenir est bon, que dans *Le transfert* et "L'angoisse". Le séminaire de "L'angoisse" pour Lacan, ça sera une façon de corriger *La relation d'objet.*

On peut dire en effet que la phobie c'est la peur à la place de l'angoisse. C'est comment s'arranger de l'angoisse, d'une angoisse qui est relation au vide, au sans limite, à l'informe, en lui substituant une peur, l'artifice de l'objet dont on a peur - objet qui, lui, ordonne le monde, met des bornes, des limites, indique quel est l'espace de sécurité, et donc effectue une structure où c'est vivable pour le sujet. A cet égard, on voit bien déjà ce qui, dans l'opération de la phobie, évoque l'opération du Nom-du-Père. C'est une opération structurante. On pourrait dire que la phobie accomplit cette métaphore qui, à l'angoisse, substitue la peur. Du même coup, on peut dire qu'il n'y a pas à proprement parler, dans *La relation d'objet*, de théorie de l'angoisse. Il y a bien plutôt, à la place, une théorie de la peur. La phobie est même à ce point structuration que toute l'analyse de la phobie pointe sur ce fait que finalement l'objet phobique est un substitut du Nom-du-Père. Et de telle sorte que ce qui apparaît dans ce *Séminaire* comme la vérité dernière de l'objet phobique - du fameux cheval -, c'est précisément que ça n'est pas en fait un objet. C'est que c'est en fait un signifiant. Par sa face la plus profonde, l'objet phobique est un signifiant susceptible de signifiés divers. Dans sa "Direction de la cure", Lacan le qualifiera de signifiant à tout faire. Et c'est à cause de ce que Lacan fait apparaître à la fin du *Séminaire IV*, à savoir la fonction signifiante de l'objet phobique, que je n'ai pas voulu faire le parallèle qui semblait s'imposer entre objet fétiche et objet phobique.

Ce qui retient l'attention, pour ceux qui ont suivi l'enseignement de Lacan, c'est qu'il accepte au départ la proposition que l'angoisse est sans objet, comme le dit Freud, alors que la phobie, elle, en a un. Ça veut dire que la question de l'objet *a* au sens de Lacan ne peut pas être posée dans ce *Séminaire*. Néanmoins, c'est là dans les marges. Il y a là, dans les marges, le fait qu'en définitive il n'est pas sûr que tout soit bien clair à propos de l'objet phobique, qui est lui bien représentatif - c'est un cheval, bonjour cheval, on le reconnaît, il y a recognition de l'objet représentatif de la phobie. Mais il y a quelque chose qui hante et le petit Hans et ce *Séminaire*, à savoir qu'il n'est pas sûr que tout ce qui est l'angoisse soit absorbé et transformé dans la phobie. Et ça, ce sont les passages mémorables de ce *Séminaire* où Lacan évoque la tache noire. Il donne toute sa valeur à la tache noire que le petit Hans continue de voir quelque part autour de la tête du cheval.

Je peux vous citer le passage pour le plaisir. C'est page 244 et c'est là, au fond, que vous entendez la note de l'objet *a.* C'est là ce qui peut donner matière plus tard à Lacan pour réélaborer un objet qui a un tout autre statut que l'objet représentatif: "*Je ne sais si la phobie est si représentative que cela, car il est très difficile de savoir de quoi l'enfant a peur. Le petit Hans l'articule de mille façons* [le mot d'articuler *est* là à préserver puisque ça qualifie bien l'articulation signifiante, le repérage signifiant de l'objet] *mais il reste un résidu tout à fait singulier.*" Ce résidu est là le point d'amorce de ce que Lacan plus tard appellera l'objet *a*, à savoir le résidu de toute représentation imaginaire et de toute articulation signifiante. Lacan continue: "*Si vous avez lu l'observation, vous savez que ce cheval, qui est brun, blanc, noir, vert - ses couleurs ne sont pas sans un certain intérêt - présente une énigme qui demeure irrésolue jusqu'au terme de l'observation et qui est je ne sais quelle espèce de tache noire qu'il a par*

devant, devant le chanfrein, qui en fait un animal des temps préhistoriques. Et le père d'interroger l'enfant - Est-ce le fer qu'il a dans la bouche? Pas du tout, dit l'enfant. Est-ce le harnais? Non. Et le cheval que tu vois-là, a-t-il la tache? Non, non, dit l'enfant. Et puis un beau jour, fatigué, il dit oui, celui-là il l'a, n'en parlons plus. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on ne sait pas ce que c'est que ce noir qui est devant la bouche du cheval." Et Lacan de faire cette notation qu'il ne développera pas dans ce *Séminaire*: "*Ce n'est donc pas si simple que cela, une phobie, puisqu'elle comporte des éléments quasiment irréductibles et bien peu représentatifs. S'il y a quelque chose qui donne le sentiment de cet élément négatif, hallucinatoire, sur quoi on s'est exprimé récemment, c'est bien cet élément de flou qui est en fin de compte ce qui nous apparaît de plus clair dans le phénomène de cette tête de cheval* [...] *Il se peut même que les chevaux gardent en eux la trace de l'angoisse.*"

C'est dire que ce que j'appelais la métaphore de l'angoisse par la peur, par la phobie, n'est pas totale et qu'il y a un reste. Et la trace de ce reste dans l'observation, c'est l'inquiétude du petit Hans à propos de cette tache noire. Autrement dit, là, Lacan est sur le bord de trouver l'objet de l'angoisse qui est un objet non représentatif et qu'il élaborera plus tard précisément comme l'objet irreprésentable, comme objet *a* - résidu présent dans toute représentation. Ce sera une sorte de généralisation de cette tache noire du petit Hans. "*Le flou, la tache noire, n'est peut-être pas sans rapport avec l'angoisse, comme si les chevaux recouvraient quelque chose qui apparaît par en dessous et fait lumière derrière, à savoir ce noir qui commence à flotter.*" Mais Lacan ajoute: "*Mais, dans le vécu, ce qu'il y a chez le petit Hans, c'est la peur*", et donc il passe là-dessus.

Évidemment, ça m'a beaucoup retenu en réécrivant ce *Séminaire*. J'avais la mémoire de cette tache noire, et je voulais voir à quel point c'était déjà, dans l'analyse si minutieuse que fait Lacan, le pressentiment d'un élément qu'il n'arrive pas à nommer et dont par après il ne fait pas quelque chose, mais qu'il relève cependant, sans le saisir tout à fait, sans le conceptualiser et sans lui donner son mathème - ce qui ne surviendra que bien plus tard. "*Cet élément de flou,* dit-il, *dont le mystère n'est pas sans évoquer le cheval au-dessus de Vénus et Vulcain dans le tableau de Titien.*" Je me suis dit, eh bien, formidable! trouvons ce tableau du Titien! Il y a en effet des représentations de Vénus et de son mari Vulcain, le forgeron un peu difforme, et il n'y a rien d'impossible évidemment à ce qu'il y ait un tableau de Titien avec ces deux personnages et un cheval qui, au fond, est un symbole iconologique classique de la sexualité débridé. Le cheval se retrouve à la Renaissance dans beaucoup d'occasions avec cette signification. Sauf qu'entre Vénus et Vulcain ce n'est pas absolument ça, puisque justement elle va plutôt regarder du côté de Mars pour ce qui est de ce registre-là et de cet ordre de satisfaction.

Je me suis donc procuré un catalogue de l'œuvre du Titien où tout est répertorié numéro par numéro et... je n'ai pas pu trouver ce tableau! Ça m'a quand même beaucoup irrité parce que j'aurais bien voulu voir représentée la tache noire irreprésentable. Du coup, j'ai cherché ailleurs que dans Titien et, dans le catalogue complet des oeuvres de Véronèse, j'ai trouvé quelque chose qui pourrait bien être ça. C'est un tableau qui est au Metropolitan Museum et qui est *Vénus et Mars liés par l'amour.* Je peux vous le montrer de loin mais ça ne donnera pas grand chose car c'est assez petit. Sur la partie gauche du tableau, on voit une superbe Vénus nue. Sa jambe gauche levée est enserrée par un petit angelot du meilleur style, et, puisqu'elle est en déséquilibre, elle passe langoureusement son bras gauche et sa main sur le col de Mars qui, lui, est vêtu d'une armure. Ca, ça occupe à peu près les deux tiers du tableau et, sur le dernier tiers, le plus à droite quand on est face au tableau, il y a un cheval, avec un chanfrein et une bride, et puis aussi avec un petit angelot mais qui dresse une petite épée pour empêcher le cheval d'avancer. L'ennui, c'est qu'il n'y a pas de tache noire! Je n'en distingue pas. C'est d'ailleurs pas si facile parce que c'est quand même petit. De plus, ce cheval a l'air bien sage, on est encore dans les préliminaires de la relation. De toute façon, je n'aurais pas mis ça sur la couverture du *Séminaire* parce que c'est un petit peu fade et que je pensais que le titre de *La relation d'objet*, qui n'est pas très appétissant, avait besoin d'être relevé par une image qui dise vraiment de quoi il s'agit. Je ne l'aurais donc pas mis et d'autant plus que je me demande encore si c'est vraiment ce tableau auquel Lacan fait allusion. Je ne sais pas si à l'époque il s'était déjà promené à New York. Ce n'est pas un des tableaux les plus connus de Véronèse. Il est très possible que le tableau cité dans ce *Séminaire* soit un tableau du Titien. Vous êtes une assistance assez nombreuse et si vous avez l'occasion de

voir des tableaux de la Renaissance où il y aurait un cheval avec une tache noire suspecte, je vous prie de m'en avertir au plus tôt.

Un peu plus tard, page 296 du *Séminaire IV*, vous noterez que Lacan a une interprétation très savoureuse de cet objet *a* en attente, lorsque l'attitude du petit Hans qui joue avec le signifiant lui inspire des développements sur le mot d'esprit. C'est dans le chapitre que j'ai intitulé "Le signifiant et le mot d'esprit" et qui laisse présager le Séminaire V basé sur le commentaire du *Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient* de Freud. Ca naît dans le travail de Lacan sur le petit Hans, avec le jeu du signifiant et le jeu sur le signifiant que pratique ce dernier.

Donc, dans ce chapitre-là, Lacan indique à quel point le petit Hans joue du père: "*Cette moquerie perpétuelle qui colore toutes les répliques de Hans à son père. Le père interroge son fils - Qu'as-tu pensé quand tu as vu le cheval tomber? Tu as pensé, dit le père avec ses gros sabots, que le cheval était mort. C'est avec un petit air tout à fait sérieux qu'au premier temps Hans réplique - Oui, oui, en effet, j'ai pensé cela. Puis tout d'un coup il se ravise, se met à rire, et il dit - Mais non, ce n'est pas vrai, c'est seulement une bonne plaisanterie que je viens de faire en disant ça. L'observation est ponctuée de petits traits de ce genre. Celui-ci par exemple. Après s'être laissé prendre un instant à l'écho tragique de la chute du cheval, tout d'un coup Freud pense à l'autre figure du père, à ce père moustachu et binoclard qu'il voit à la consultation à côté du petit Hans. Là le drôle de petit bonhomme tout bichonnant et, à ses côtés, le père, pesant, avec plein de reflets dans ses lunettes, appliqué, rempli de bonne volonté. Un instant Freud vacille, ils sont là à s'interroger sur ce fameux noir qu'il y a devant la bouche des chevaux, à chercher ce que cela veut dire avec une lanterne, quand Freud se dit - Mais la voilà la longue tête, c'est cet âne-là! Dites-vous bien tout de même que ce noir qui est là, volant devant la bouche du cheval, c'est la béance réelle toujours caché derrière le voile et le miroir, et qui ressort toujours du fond comme une tache.*" Voilà ce qui est le plus proche de ce que Lacan appellera l'objet *a*. Il dit encore: "*Il y a pour tout dire une sorte de court-circuit entre le caractère divin de la supériorité professorale que Freud accentue non sans humour, et cette appréciation dont les confidences de contemporains nous montrent qu'elle était toujours assez prête à sortir de la bouche de Freud et qui s'exprime en langue française par la troisième lettre de l'alphabet suivie de trois petits points. Quel brave président c'est! pense Freud, qui se dit que ce qu'il a là devant lui, recoupe et vient rejoindre l'intuition du caractère abyssal de ce qui sort du fond.*"

Autrement dit, une connerie abyssale. C'est ce mot de con que Lacan fait entendre ici et qui est quand même emprunté, si j'ose dire, au pénis de la mère. C'est un mot qui n'est pas aussi sans rapport avec ce qu'il évoque à un moment donné avec la phrase de Renan: "*La bêtise donne une idée de l'infini.*" A quoi Lacan ajoute que les divagations des psychanalystes aussi. Il y a là déjà une évocation de la consistance logique de l'objet *a*, et, aussi bien, comme une anticipation de ce que Lacan évoquera plus tard en disant que le signifiant est bête. En tout cas, il y a là une pierre d'attente qui est l'analyse de la tache noire, avec, déjà présente chez Lacan, la notion que derrière toute image et toute représentation il y a de l'irreprésentable. Et où est-ce que c'est, chez Lacan, jusqu'à présent ? Eh bien, évidemment, c'est sous la forme que sous toute identification du moi il y a la mort - la mort qui est pour chacun quelque chose d'irreprésentable. Il y a donc là un certain fil, un certain nombre d'allusions qui sont susceptibles de cristalliser et qui cristalliseront plus tard dans la théorie de l'objet *a* comme irreprésentable.

On peut dire que ce *Séminaire* consacre l'arrivée d'un autre type d'objet inconnu au bataillon jusqu'à présent. Et si nous ne sommes pas encore à détrôner *a*' par a/- , il y a tout de même ce passage du duel de *a-a*' à une toute autre configuration qui est ternaire: le phallus, la mère et l'enfant, et qui figure déjà en pointe du *Séminaire III*. Ca veut dire qu'on passe d'emblée d'une représentation réciproque de l'objet par rapport au moi, de cette représentation de la nature narcissique de l'objet, à une représentation qui, entre le couple de la mère et l'enfant, place le phallus:

Schéma 1

ph

M E

Vous retrouverez sous une forme plus définitive ce début d'articulation de Lacan si vous vous référez au schéma R dans l'écrit de la "Question préliminaire à tout traitement possible des psychoses", où Lacan écrit sur un triangle: *phi* pour le phallus imaginaire, *m* pour le moi, *i* pour l'image spéculaire, et reprend donc là le ternaire qu'il écrit dans *Le Séminaire IV* - petit *phi* au sommet de ce triangle rectangle et le couple *a-a*' sous la forme de *m* pour le moi et de *i* pour l'image spéculaire:

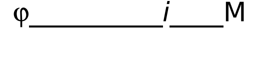
Schéma 2

φ __________ *i*

m

Autrement dit il inscrit le phallus au cœur de la relation imaginaire, entre le moi et son image spéculaire, et il pousse la construction jusqu'à écrire ensuite, en prolongeant les lignes: M pour la mère sur la ligne supérieure, et, sur la perpendiculaire, I pour idéal du moi ou comme écriture de l'enfant:

Schéma 3

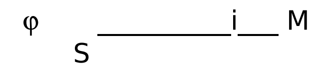


m

I

Autrement dit, dans ce schéma qui est présenté pour la psychose, nous avons une rectification du couple *a-a*' qui consiste à écrire au centre le phallus, conformément au schéma que vous avez dans *La relation d'objet*, et qui montre le couple de la mère et de l'enfant s'appuyant et recouvrant la relation du moi et de son image. Lacan le dit explicitement et c'est ainsi qu'il modifie le schéma du "Stade du miroir" en introduisant le phallus et en construisant le couple de la mère et de l'enfant sur le couple imaginaire. Il dit à ce propos: "*Les deux termes de la relation narcissique, m et i, servent d'homologues à la relation symbolique mère-enfant qui la recouvre.*" Voilà le type de solution et d'accord que Lacan cherche en faisant entrer le phallus en tiers dans une relation où il était auparavant absent. Vous savez d'ailleurs que ce schéma se complète de son quatrième sommet: la position P, c'est-à-dire celle du Nom-du-Père dans l'Autre, supposée être homologue à ce que Lacan à l'époque appelle l'épinglage de la signification du sujet sous le signifiant phallique:

Schéma 4



m

A

I P

Vous savez que Lacan cherchera lui-même à nous indiquer où peut être présent l'objet *a* dans ce schéma. Il met en effet en valeur le fait que si l'on raccorde *m* à M et *i* à I, on a une bande de Moebius et que donc les parties qui restent sont comme la monture équivalente à l'objet *a*. Mais on n'en est pas à étudier ceci, sinon que quand Lacan aborde cette question-là, ce qui le hante, c'est où était déjà l'objet *a* dans cette affaire. Et là, dans ce schéma, qui s'inspire très directement de *La relation d'objet* et qui combine cette relation avec le cas Schreber, on voit Lacan essayant de voir par où il avait déjà anticipé l'objet *a*. Cette recherche topologique de Lacan pour voir, à dix ans de distance, en quel sens il avait anticipé la topologie de son objet *a*, nous l'avons sous une forme plus maniable, plus représentative, dans ces avatars de la tache noire. Alors qu'à l'époque Lacan n'a tout de même pas le mathème pour saisir le phénomène, il le signale et le commente, joue même avec, et c'est une leçon sur ce qu'il faut faire avec les éléments qu'on ne sait pas où mettre - il ne s'agit pas de les cacher sous la table, c'est bien plus intéressant de les mettre dessus, de tourner un petit peu autour, ou, si on ne sait pas exactement quoi en faire, d'énoncer peut-être quelques plaisanteries autour, mais surtout de ne pas les oublier pour plus tard puisque c'est de là qu'on pourra repartir.

Ce que je trouve très amusant quand même, dans cette polémique de Lacan contre lui-même, c'est de voir sur qui ça tombe. Sur qui ça tombe? Ca tombe sur les autres, la Société de Paris, et ça tombe aussi sur Françoise Dolto. Françoise Dolto fait une conférence, elle parle de l'image du corps. Vraiment, s'il y a quelqu'un qui a parlé de l'image du corps, c'est Lacan avec son "Stade du miroir". Tout ce qu'il a dit jusqu'à présent, c'est justement que l'objet c'est ça par excellence. L'image du corps est par excellence l'objet, et là Lacan dit: mais qu'est-ce qu'il a fallu que j'entende hier soir? On a dit que l'image du corps était un objet! Mais pas du tout, pas du tout! ce n'est pas un objet, il n'y a rien qui soit plus différent d'un objet que l'image du corps! Et non seulement ce n'est pas un objet mais ce n'est jamais susceptible de l'être! Lacan en remet et, encore une fois, tout le monde est bien attrapé. Par contre, ce qu'il célèbre, contre Françoise Dolto, c'est Winnicott et son objet transitionnel qui, précisément, n'est pas une image mais au contraire un bout d'objet - un bout d'objet qui a une valeur contraphobique. A cet égard, ce choix de Winnicott au détriment de Dolto oriente bien entendu l'enseignement de Lacan jusqu'au bout.

Eh bien, j'ai été plus long que je ne pensais en vous commentant ce *Séminaire IV* et il faudra donc encore que j'y consacre la fois prochaine pour passer après, je l'espère, à autre chose.

XI - Cours du 16 mars 1994

Ce n'est pas en vain que j'ai fait appel la dernière fois à cette assistance pour m'aider à résoudre cette affaire du tableau soit-disant du Titien que j'avais essayé d'attribuer à Véronèse. Ce n'est pas en vain puisque ce déplacement du Titien à Véronèse a permis à l'un d'entre vous de trouver ce que je crois être effectivement le tableau en question. Il n'est pas au Metropolitan Museum mais à Turin, et c'est un tableau de Véronèse. Il est en effet beaucoup plus vraisemblable que Lacan ait pu le voir, étant donné la fréquence de ses voyages en Italie dont témoignent ses séminaires.

Je dois à Jacques Bori, qui est ici et qui est psychanalyste à Lyon, de m'avoir par fax envoyé une copie de ce tableau de Véronèse qui s'intitule *Vénus, Mars, Cupidon et un cheval*, et qui est dans mon catalogue, quelques pages avant le tableau que j'avais signalé. Jacques Bori vient de m'en donner à l'instant une copie-couleur et on voit que c'est un tableau qui représente Vénus et Mars, qui sont beaucoup plus près de l'acte que sur l'autre tableau, à savoir que non seulement Vénus est dénudée mais Mars également, et dans une position qui, sans être inclinée, prépare cependant le moment, puisque les mains sont jointes et pas pour la prière. Les mains de Vénus sont dans les mains de Mars, les bras de l'un et de l'autre sont écartés, et Vénus est toute prête d'être renversée.

On voit là, en effet, curieusement, une tête de cheval, sur la gauche du tableau et non sur sa droite comme sur l'autre de la dernière fois. On voit seulement la tête et pas le reste du cheval - une tête de cheval qui fait irruption et qui est contenue ou amenée par un petit Cupidon. Et, sur le haut de cette tête de cheval, on voit une curieuse crinière noire, peu situable puisqu'elle lui tombe presque, en se divisant, sur les yeux. Ce n'est pas exactement au-dessus du couple, c'est sur sa gauche, mais tout de même dans une position supérieure à celle de ces deux corps qui s'apprêtent à s'enlacer.

Je vais, pourquoi pas, faire passer cette image dans les rangs, puisque je ne peux pas la projeter. Je considère que, grâce à Jacques Bori, le tableau est trouvé, et donc, dans une édition future, je pourrai donner, je pense, ce problème comme résolu, à moins qu'un autre découvreur nous amène une image plus probante mais ça me paraît à vrai dire difficile. Voilà, je vous la donne, et vous voudrez bien la faire circuler. J'ose espérer que je pourrai la récupérer à la fin, sinon Jacques Bori voudra bien, j'espère, m'en donner une autre. Elle est plus vive que l'image du tableau du Metropolitan... Écoutez, je ne sais pas ce que vous faites, mais si vous ne la faites pas circuler rapidement, on n'arrivera pas au dernier rang. Vous regardez la tache et puis vous passez! Je me dis que je devrais faire ça plus souvent: faire appel, quand je suis embarrassé, à la contribution que vous pouvez apporter.

J'ai dit qu'on ne lirait plus *Le Séminaire IV* comme on l'avait fait jusqu'alors. Cela m'est confirmé de toutes parts. On allègue d'une lecture ancienne et de la nouvelle qu'on fait. Ce sont là les vertus de la ponctuation. Il y a une lecture I et une lecture II pour chacun, même pour ceux qui sont, si je puis dire, de mauvaise volonté. Mais ce que je vous donne ici, dans ce cours, ce sont les éléments d'une lecture III. Je prends en quelque sorte *La relation d'objet* à l'envers. Je vous invite à la lire à partir de sa trame, à partir de sa problématique sous-jacente. On peut se laisser, dans cette édition, dans cette lecture II, bercer par les images que prodiguent Lacan et par ce qu'il apporte pour en quelque sorte se convaincre lui-même, c'est-à-dire pour situer dans quelle mesure il a fait jusqu'à présent fausse route, et s'assurer qu'il se trouve maintenant, en 1956-57, dans la bonne direction.

Quelle est cette direction qui anime cet effort de recherche clinique? C'est ce que ce *Séminaire* nous montre, à savoir comment l'objet en psychanalyse émigre de l'imaginaire au symbolique. Les faits cliniques qui sont rapportés, ordonnés par Lacan, démontrent que l'imaginaire ne suffit pas à situer l'objet. Bien que la référence à l'imaginaire soit présente tout au long de ce *Séminaire*, néanmoins, la valeur de l'objet ne tient pas à l'imaginaire, même si sa nature peut paraître relever de cette dimension. Autrement dit, le couple *a-a*', la connexion de l'objet et du moi - connexion qui trouve son fondement dans la doctrine freudienne de l'*Ichlibido* - ne permet pas de mettre à sa juste place la fonction de l'objet. Une référence l'emporte dans les faits cliniques - une référence au symbolique. Même lorsque l'imaginaire semble prévalent, cette prévalence elle-même ne s'impose en fait que des coordonnées symboliques du sujet. Et cela vaut aussi bien pour les phénomènes qui surgissent dans la cure analytique.

La référence à la phobie trouve ici sa valeur, et c'est ce que démontre ce *Séminaire IV* à propos de l'objet phobique qui occupe la moitié du développement. Au fond, la phobie, c'est, à cet égard, un exemple limite, puisque - et c'est à ça que tend la démonstration de Lacan - l'objet phobique lui-même, qu'on pourrait à juste raison saisir par l'imaginaire - le cheval est une représentation que nous cherchons à l'occasion dans des œuvres d'art, nous savons que ce n'est pas un éléphant comme dans *Le Séminaire I* -, l'objet phobique donc, et c'est la démonstration de Lacan, est en fait un signifiant. C'est cette considération qui m'a fait soigneusement éviter de faire figurer sur la couverture un cheval - éviter de captiver l'attention par l'image du cheval alors que la démonstration va tout à fait en sens contraire, à savoir que l'objet phobique n'est pas une image mais un signifiant qui supplée, dans sa phase la plus profonde, au signifiant paternel.

L'autre objet dont il est question dans ce *Séminaire*, et bien qu'il soit moins développé, c'est l'objet fétiche, qui, sans doute, tel que cela apparaît à la lecture II et même à la lecture I, n'est pas un signifiant, mais dont il n'est pas non plus asserté qu'il soit de fond en comble une image. Il y a là, c'est le cas de le dire, une sorte de voile sur son statut exact. L'objet phobique, lui, appelle en tout cas une référence au symbolique, sous les espèces de la castration symbolique. C'est un objet, tel que Freud d'emblée l'a situé, qui reste cliniquement incompréhensible, sauf à être référé au phallus, et précisément au manque symbolique du phallus. De telle sorte que j'ai pu dire, la dernière fois, que déjà à l'horizon de ce *Séminaire*, nous trouvons, à propos de l'objet fétiche, comme la nécessité, qui s'imposera plus tard à Lacan, d'écrire *a*/- . Cette formule, qu'il amènera plus tard, est spécialement destinée à fixer la fonction de l'objet comme suppléance, comme bouchon de la castration symbolique du phallus imaginaire.

Je résume ainsi ce que j'ai souligné la dernière fois: la problématique sous-jacente de ce *Séminaire* est la question de savoir si le moi est le corrélat de l'objet en psychanalyse. Ce que Lacan met en question, c'est ce binaire *a-a*', qui veut dire que l'objet est corrélatif du moi. Et la réponse qu'il apporte dans ce *Séminaire IV*, contre sa propre construction antérieure, c'est que le corrélat de l'objet c'est le phallus et non pas le moi. C'est le phallus comme imaginaire, mais aussi comme objet en jeu dans la castration symbolique. C'est le phallus négativé - le phallus négativé par le signifiant. De telle sorte qu'il ne suffit pas de se contenter de l'évidence que l'objet est un attracteur de la libido. Il ne suffit pas pour constituer l'objet, si l'on suppose cette réserve libidinale première qui est celle du moi, qu'il y ait dévolution de la libido originellement moïque à l'objet. Si cet objet est un appât pour la libido, c'est pour autant qu'il se fonde d'un « n'y a pas ». L'appât se fonde d'un « n'y a pas » - il n'y a pas le phallus.

Ce *Séminaire* développe alors le concept de la castration comme manque symbolique d'un objet imaginaire. Ca veut dire que, certes, l'objet est imaginaire, mais qu'il ne tient sa valeur, pour le désir, *que* d'un manque symbolique. Qu'est-ce que c'est que ce manque symbolique? C'est primordialement le manque phallique, moins *phi*, et Lacan l'écrira plus tard en italique - marque typographique, dans ses *Écrits*, de l'imaginaire. Le manque symbolique en question, c'est le manque phallique, mais il se révèlera, dans la suite de son élaboration, au-delà du *Séminaire IV* et dans sa foulée, que ce manque symbolique peut également s'écrire $, pour autant que le sujet se trouve divisé par rapport à ce manque, comme Freud lui-même le note concernant le fétichisme. C'est donc à partir de ce *Séminaire IV* que nous avons les fondements mêmes qui amèneront Lacan, un tout petit peu plus tard, dans les séminaires V et VI, à donner la formule du fantasme, ainsi écrite: *($ ◊ a)* - formule qui généralise la formule *a*/- , et qui indique que l'objet imaginaire trouve sa fonction en rapport avec le sujet comme divisé ou avec le sujet comme manque.

Au fond, la leçon tirée de la relation d'objet, de la relation du sujet avec l'objet, ça sera la doctrine du fantasme comme connexion du sujet barré et de l'objet. Lacan abandonnera, dans le cours de son élaboration, la référence aux relations d'objet, mais ce qui viendra à la place, c'est la doctrine du fantasme. Quand nous nous référons au fantasme, au fantasme fondamental, ou à la traversée du fantasme comme fin de l'analyse, nous parlons, nous traitons de la version lacanienne de la relation d'objet. La doctrine du fantasme est la conséquence de l'élaboration par Lacan de la relation d'objet, qui place en son cœur l'instance du manque. Dans ce *Séminaire IV*, c'est le manque phallique, mais il est par la suite généralisé au manque subjectif, de telle sorte que la centration sur la question de l'objet dans ce *Séminaire* est une préface à la nouvelle

théorie du désir que Lacan développera dans ses séminaires V et VI. Si l'on veut saisir ce qui motive cette nouvelle théorie du désir, qui reste comme un point-clef de l'enseignement de Lacan, c'est dans ce *Séminaire IV* qu'on le trouve. C'est là qu'on trouve les fondements, les bases de ce qui reste comme une sorte de doctrine classique de l'enseignement de Lacan, et je dis classique dans la mesure où elle s'enseigne maintenant dans les classes.

J'ai dit, la dernière fois, qu'il s'agissait pour Lacan d'accorder deux statuts du désir: le statut du désir comme imaginaire, sur l'axe *a-a*', et la nécessité que le désir soit aussi symbolique. Jusqu'au *Séminaire IV*, le désir symbolique, pour Lacan, c'est - je l'ai déjà dit - le désir hégélien, le désir kojévien de faire reconnaître son désir, avec cette nécessité théorique de poser que ce désir comme symbolique va jusqu'à se soumettre les pulsions, comme cela est écrit dans « *Variantes de la cure-type* ». Eh bien, c'est ce qui va disparaître au cours de ce *Séminaire*. On assiste à l'évanouissement de ce désir de faire reconnaître son désir. Ce qui vient à la place, à cette date - et qui roule à travers toute cette élaboration -, ce qui vient à la place, et d'une façon surprenante, c'est l'amour. Le statut symbolique du désir, nous le rencontrons au cours de ce *Séminaire* à propos d'une doctrine de l'amour. Il m'est arrivé de dire que le vrai titre de ce *Séminaire* était « La sexualité féminine », ou « La fonction de la castration ». On pourrait dire aussi que son vrai titre c'est « Une doctrine de l'amour » - un amour qui précisément n'est pas pensé à partir de l'énamoration narcissique, en référence à Freud, un amour qui n'est pas pensé à partir de l'imaginaire, mais un amour pensé à partir du symbolique, comme le centre même du symbolique, le pivot du symbolique.

Avant d'y venir, je vais prendre les choses de plus haut, par un autre biais, en rappelant que pendant que Lacan prononce ce *Séminaire IV*, il écrit « L'instance de la lettre ». Il l'écrit en mai 1957, c'est-à-dire pendant qu'il prononce ce qui est devenu le chapitre XIX du *Séminaire IV,* que j'ai intitulé « Permutations », et le chapitre XX, que j'ai intitulé « Transformations ». D'ailleurs, il y a là trois chapitre, XVIII, XIX et XX, qui m'ont donné, dans un premier temps, un peu d'embarras pour les nommer, puisqu'ils traitent de différentes questions relatives au petit Hans. Je me suis résolu finalement à les désigner chacun par un terme quasi mathématique, étant donné que chacune de ces leçons me semblaient le mettre spécialement en valeur, et j'ai mis: « Circuits », « Permutations », « Transformations ». C'est donc dans ce temps-là, où Lacan se promène dans l'observation du petit Hans, qu'il écrit « *L'instance de la lettre* », entre le 14 mai et le 26 mai - date qui figure à la fin de cet écrit.

Il vaut la peine de se référer à ce travail d'écriture qui a lieu en même temps que Lacan prononce ce *Séminaire IV*, et ce pour la raison que ce *Séminaire IV*, si on le lit posément, en lecture II, met en évidence la métaphore. Tout le commentaire de l'observation du petit Hans se conclut sur la métaphore paternelle, c'est-à-dire sur la notion qu'au signifiant du désir de la mère - que Lacan un peu plus tard, trois mois après la clôture de ce qui sera ce *Séminaire IV*, appellera DM - doit venir se substituer le Nom-du-Père, et que la phobie c'est, en raison du défaut d'incarnation du signifiant paternel par le père réel, l'opération d'un signifiant qui est substitutif - le cheval, *hippos* en grec - à ce désir de la mère. C'est la thèse développée à la fin du commentaire de l'observation du petit Hans.

Ce *Séminaire* se boucle donc sur la mise en évidence de la métaphore en tant que substitution d'un signifiant à un autre, mais, grâce à l'écrit de "L'instance de la lettre", on peut s'apercevoir de ce qui anime ce *Séminaire* plus secrètement. Ce *Séminaire* semble converger sur la fonction princeps de la métaphore, de la substitution d'un signifiant à un autre, mais, plus secrètement - ce n'est pas vraiment nommé comme tel mais ça apparaît par contre dans l'écrit de "L'instance de la lettre" -, ce qui y est présenté, c'est la fonction de la métonymie. C'est la fonction de la métonymie qui est présentée, mise en scène dans ce *Séminaire IV* - la métonymie qui n'est pas la substitution d'un signifiant à un autre: S'/S, mais la connexion d'un signifiant à un autre: S...$. C'est ce que Lacan appelle la structure métonymique..

L'assistance: *Pas $ mais S'!*

Oui, S...S'. C'et ce que Lacan appelle la structure métonymique. Elle n'est pas explicitée comme telle dans ce *Séminaire* mais elle l'est dans l'écrit de "L'instance de la lettre", dans des termes que je vais rappeler maintenant, et qui visent très directement la relation d'objet. C'est page 515 des *Écrits*: "*C'est la connexion du signifiant au signifiant, qui permet l'élision par quoi le signifiant installe le manque de l'être dans la relation*

d'objet, en se servant de la valeur de renvoi de la signification pour l'investir du désir visant ce manque qu'il supporte."

Cette phrase, je vais essayer de vous l'expliquer. C'est nettement en avance sur ce que Lacan dit dans *Le Séminaire IV*. C'est une formule extrêmement précise, basée sur un mathème, sur une formule quasi mathématique qui ne figure pas dans ce *Séminaire IV* et qui pourtant l'oriente. De quoi s'agit-il? Eh bien, c'est qu'au centre de la relation d'objet - et c'est ça la conclusion de Lacan à ce propos - il y a une élision. Qu'est-ce que c'est que cette élision? C'est exactement un manque - un manque installé par le signifiant dans la relation d'objet. Lacan le qualifie de *manque de l'être* et, un peu plus tard, il préfèrera l'expression de *manque-à-être.*

C'est ça l'apport de Lacan, c'est ça sa destruction, sa déconstruction de la doctrine des relations d'objet. Ce qui fait défaut à la doctrine reçue de la relation d'objet, c'est la fonction du signifiant en tant que meurtre de la chose, en tant que le signifiant annule ce qui est la substance de l'objet réel, en tant qu'il a un effet mortel sur l'objet réel, et que donc, l'objet en question dans la relation d'objet n'est pensable que sur le fond de cette annulation *de* l'objet réel, sur le fond de l'annulation symbolique, c'est-à-dire l'annulation de l'objet réel par le signifiant. Lacan rassemble ainsi, d'une façon qu'on peut dire abstraite, sa démonstration que l'objet n'est pensable que par rapport à la castration comme manque symbolique. La présence de la castration dans l'objet est référée à cet effet mortifère du signifiant sur l'objet réel.

J'espère que tout ceci rend compte de la formule: "*l'élision par quoi le signifiant installe le manque de l'être dans la relation d'objet*". Il y a un ajout à cette formule qui reste énigmatique quand on lit *La relation d'objet* parce que ça n'y est pas encore développé. C'est quelque chose que Lacan développera l'année suivante. L'ajout, c'est que le signifiant se sert "*de la valeur de renvoi de la signification pour l'investir du désir*". Comment vous expliquer ça? Ce que Lacan appelle ici la valeur de renvoi de la signification, ça tient à une donnée de l'ordre symbolique - une donnée qu'il reformulera plus tard en disant que le signifiant renvoie toujours à un autre signifiant.

Ce renvoi, pourquoi le référer spécialement à la signification? C'est dans la mesure où ce renvoi est mis en évidence quand on se pose la question, à propos d'un signifiant quelconque, de ce qu'il veut dire. Que veut dire A? La structure générale de la réponse à cette question, c'est que A veut dire B. La question de la signification d'un signifiant appelle toujours la promotion d'un autre signifiant comme réponse. Et c'est ce que Lacan, dans un certain nombre de textes préalables, formulait en disant que la signification renvoie toujours à une autre signification. C'est parce qu'il a toujours jusqu'à présent formulé ainsi cette structure de renvoi, qu'il dit "*la valeur de renvoi de la signification*". Une signification renvoie toujours à une autre. Ce qu'il signale dans cette "Instance de la lettre", c'est que c'est dans cette structure de renvoi - qui est propre, disons, au rapport du signifiant et du signifié - que le désir s'insinue. C'est cette structure de renvoi qui est investie par le désir. Le désir se glisse dans le renvoi de la signification à la signification. Ca veut dire que le désir n'est pas la projection de la libido du moi sur des objets mais qu'il est investissement de la structure de renvoi propre à l'ordre symbolique.

Si l'on veut compléter cette connexion signifiante propre à la structure métonymique S...S', on peut la compléter par un terme qui est le signifié. En effet, quand on se pose la question du signifié d'un signifiant, on est toujours renvoyé à un autre signifiant, et ce que formule Lacan en disant que la valeur de renvoi de la signification est investie par le désir, c'est que le désir est comme ce signifié qui court sous la chaîne signifiante:

$$\frac{(S \ldots S')}{s}$$

C'est ce qui le conduira, dans son écrit de « La direction de la cure », page 640 - je prends là un point de vue progressif sur son enseignement -, à formuler ce qui est une conclusion de son *Séminaire IV*, à savoir que *« le désir est la métonymie du manque à être ».* Le signifiant introduit le manque en annulant l'objet, et le désir est en connexion signifiante avec le manque introduit par le signifiant. Pour arriver à resituer son ancienne doctrine du désir qui rapportait ce désir au moi, Lacan, à cette date, ajoute curieusement,

à la suite de la phrase que je viens de citer sur le manque-à-être, page 640 des *Écrits*: "*le moi est la métonymie du désir.*"

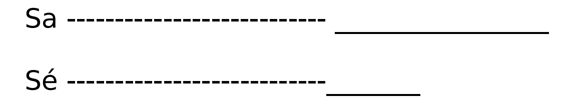
Si le Séminaire V qui suivra, est en progrès sur ce *Séminaire IV*, c'est, disons, parce que Lacan y développe et tente de démontrer, à partir du mot d'esprit, que l'objet comme objet du désir est toujours métonymique. C'est sur cette formule, qui n'est pas dite dans ce *Séminaire IV,* que pourtant toute l'élaboration converge. J'ajoute que c'est aussi bien dans ce *Séminaire IV* qu'on voit ce qui conduira plus tard Lacan à dire, toujours conformément à cette structure de renvoi, que le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant. Le signifiant pour un autre signifiant, c'est une traduction de cette connexion métonymique pour laquelle Lacan utilisera plus tard, dans *Le Séminaire XI*, l'écriture de S1-S2 à la place de S...S'. Et, à la place du petit *s* du signifié, il écrira simplement le manque de l'être ou le manque-à-être, à savoir $. On aura donc cette matrice: S1-S2, et le manque subjectif véhiculé dans la chaîne signifiante: $.

S_1 S_2
------- -------
$

Lacan complètera plus tard ce schéma, qui figure à peu près déjà dans *Le Séminaire XI*, en situant l'objet *a* en place de quatrième. Mais vous avez déjà comme les linéaments de cette structure-là dans ce *Séminaire IV*, et c'est pourquoi il marque une coupure tout à fait notable par rapport à la première élaboration des trois premiers *Séminaires.*

S_1 S_2
------- -------
$ *a*

Je vais maintenant revenir en-deçà de cet horizon, c'est-à-dire au *Séminaire IV*, et précisément à ce qui est articulé dans son chapitre III. En effet, de place en place au cours de ce *Séminaire*, Lacan enrichit sa conception de l'ordre symbolique, développe, un peu en arrière-plan, une nouvelle doctrine du signifiant qu'il prendra explicitement comme thème dans le séminaire suivant. Dans ce chapitre III, il apporte un schéma qui peut décevoir par sa simplicité et qui consiste à ordonner le signifiant et le signifié à deux lignes parallèles. J'écris le signifiant Sa, et, le signifié, je l'écris Sé :



Ce schéma des parallèles déçoit si on ne s'aperçoit pas qu'il tient sa valeur de s'opposer au point de départ que Lacan a rappelé dans son premier chapitre, à savoir le schéma croisé que j'ai rappelé plusieurs fois - ce schéma croisé entre l'ordre symbolique, S-A, et l'axe imaginaire, *a-a*'. Le schéma des parallèles a sa valeur si l'on s'aperçoit qu'il s'oppose à ce que Lacan a rappelé dans son premier chapitre. Dans le schéma croisé, la libido est sur l'axe imaginaire qui fait obstacle à la réalisation proprement symbolique. Passer de ce schéma en croix à ce schéma des parallèles, c'est dire tout à fait autre chose. Faites attention au fait qu'il s'agit de deux parallèles mais qu'elles ne sont pas pour autant égales. La ligne qui représente le signifiant est supérieure à la ligne qui représente le signifié, et cette disposition traduit ce que Lacan veut mettre en valeur, à savoir que la libido, le désir, le signifié, est toujours marqué de l'empreinte du signifiant. Il substitue donc à un schéma croisé, où signifiant et signifié, signifiant et désir, signifiant et libido s'opposent, un schéma où le signifiant surclasse, domine, imprime sa marque sur le signifié comme sur le désir et la libido.

C'est ce que vous trouvez aux pages 47-48 du *Séminaire*: "*Tout ce qui se présente dans l'envie* [c'est là un terme kleinien]*, la tendance, la libido du sujet, est toujours*

marqué de l'empreinte d'un signifiant." Avec cette réserve qui laisse présager les développements ultérieurs sur l'objet *a*: "*ce qui n'exclut pas qu'il y ait peut-être autre chose dans la pulsion ou dans l'envie, quelque chose qui n'est aucunement marqué de l'empreinte du signifiant.*" Mais le point de vue central que Lacan développe dans ce *séminaire IV*, c'est que tout ce qui est de l'ordre de la libido et du désir est toujours marqué par le signifiant, est toujours marqué de l'effet mortifère du signifiant, est toujours marqué par le manque qu'introduit le signifiant dans la libido et dans le désir - ce manque qu'on peut appeler la castration ou qu'on peut appeler le sujet barré.

La relation d'objet n'est donc pas simple. Elle ne lie pas simplement le sujet et l'objet. Y est toujours présent et actif cet effet mortifère que Lacan, plus tard, dans *Le Séminaire XI*, appellera l'aphanisie - du grec *aphanisis* qui veut dire disparition -, en l'empruntant à Ernest Jones et sur lequel il s'interroge déjà dans ce *Séminaire IV*. Toujours, ce qui a lieu sur cette ligne, sur cette ligne du désir ou du signifié, est marqué par le manque introduit par le signifiant. Et c'est à ce propos d'ailleurs, page 48, que Lacan, pour la première fois, utilise le mot de *demande* - terme qu'il élaborera plus tard, de façon fameuse, dans son articulation au désir. Mais c'est ici, page 48, qu'on le trouve, je crois, pour la première fois, et en anglais: *demand*. Ca a été visiblement inspiré par la langue anglaise où ce mot de *demand* veut dire exigence.

Si Lacan introduit ce mot pour qualifier ce qui a lieu sur la ligne de la libido, c'est précisément parce que la libido, l'appétit, l'envie n'ont rien de naturel. La libido est marquée du signifiant et c'est pourquoi, en fait, c'est une exigence. Ça n'est pas simplement l'instinct, ça n'est pas le pur appétit naturel, mais, déjà à ce niveau, ça s'impose au sujet comme une exigence. Il y a une différence entre appétit et exigence, à savoir qu'on peut penser que l'appétit est quelque chose de naturel, alors que l'exigence est déjà faite de signifiants. L'exigence, c'est comme ce qu'on appelle, en français, demande, ou prière. C'est déjà comme une formulation. Et donc Lacan écrit: "*Le signifiant est introduit dans le mouvement naturel, dans le désir ou dans le* demand *- terme auquel recourt la langue anglaise comme à une expression primitive de l'appétit en le qualifiant d'exigence, bien que l'appétit en tant que tel ne soit pas marqué des lois propres du signifiant.*"

Lacan s'intéresse là à ce qui finalement, dans le mot de *demand*, indique que l'appétit naturel lui-même est marqué par les lois du signifiant, et nous avons là le point d'insémination de sa construction qui sera l'écriture de D/d. Il y a demande et, en-dessous de la demande, courant sous elle, il y a le désir. Toute référence à l'appétit naturel se trouvera, de ce fait, évacuée.

Toute la construction de Lacan, dont la perspective est donnée dans ce chapitre III, c'est que le signifiant emprunte des éléments au corps. Il emprunte des éléments à l'imaginaire, il emprunte des éléments à toute signification imaginaire, et ces éléments sont repris dans le signifiant où ils prennent ce que Lacan appelle en passant une "*valeur d'armes*". Ce mot d'*arme* qu'il emploie, doit être certainement référé au blason. Dans les blasons, en effet, figurent un certain nombre d'éléments représentatifs - des tours, des chevaux, des licornes - qui sont des éléments imaginaires mais qui ont une valeur symbolique dans l'espace du blason. Lacan en donne d'ailleurs un exemple amusant. Il donne l'exemple de choses irréductibles dans l'imaginaire dont on fait des symboles: l'érection phallique, qui donne naissance à un certain nombre de symboles, et, aussi bien, l'érection du corps propre - l'homme, animal debout. Il indique à ce propos, curieusement, le symbole de la pierre dressée comme une sorte de symbole minimum, et dont on trouve en effet des exemples dans les restes d'habitats préhistoriques où le minimum du symbole apparaît de prendre la pierre et de la dresser - passage, là, d'une représentation d'un objet réel à sa fonction symbolique.

Ce qui est amusant - je m'en suis aperçu il y a quelques années -, c'est que, précisément dans le voisinage de ce lieu d'où Lacan date un certain nombre de ses écrits, à savoir sa maison de campagne dans les Yvelines, à Guitrancourt, il y a un lieu qui s'appelle celui de "La pierre drète" - c'est comme ça qu'on dit dans le pays -, qui est un vestige qui se tient à cinq cents mètres de la maison de Lacan, au milieu d'un champ, et qui est en effet une telle pierre préhistorique dressée et visitable.

Donc, c'est ça que Lacan appelle la symbolisation, qui donnera plus tard, à tel ou tel de ses élèves, matière à de grands développements. Il écrit, page 51 de *La relation d'objet*: "*Ces éléments* [ces éléments qui sont empruntés à l'imaginaire, aux significations imaginaires, au corps, à la nature] *sont introduits dans le lieu du signifiant, qui se*

caractérise par le fait qu'il s'articule selon des lois logiques." Le schéma des parallèles, il faut bien entendre que ça traduit, d'un côté, la prise du signifiant sur le signifié et, d'un autre côté, cette importation dans le signifiant des éléments empruntés au signifié. Ca devient des symboles. La grande pierre, qui était sur le sol, est dressée, et ce moment, où elle est dressée et où elle sert de repère à la peuplade, devient un symbole.

Ça introduit en psychanalyse à une doctrine de l'objet: l'objet n'est jamais brut, il n'est jamais simplement réel ou imaginaire, il est toujours remanié, travaillé par le signifiant. C'est ce que Lacan formule, page 54, quand il critique l'idée du développement où le sujet passerait d'un objet à l'autre de façon harmonieuse et continue: "*Au contraire, il s'agit d'un développement critique, dans lequel, dès l'origine, les objets, comme on les appelle, des différentes périodes, orale et anale, sont déjà pris pour autre chose que ce qu'ils sont* [c'est là une façon de traduire leur symbolisation]. *Ce sont des objets qui sont déjà travaillés par le signifiant et qui apparaissent soumis à des opérations dont il est impossible d'extraire la structure signifiante.*"

Autrement dit, alors que jusqu'alors, dans le fil de Freud, on pouvait penser à une simple translation du moi à l'objet, il y a, à la place, un travail - un travail qui est l'opération du signifiant sur les objets. De telle sorte que la nature devient un terme tout à fait suspect. La nature, à partir de cette construction, est toujours dénaturée par le signifiant. Et ça a une conséquence majeure qui est signalée par Lacan, à savoir qu'il n'y a pas d'harmonie naturelle entre les sexes. C'est ce qu'il formule, page 49: "*Rien ne montre, dans le développement de l'enfant* [il se réfère là à Freud] *et précisément dans son rapport aux images sexuelles, que les rails seraient déjà construits de l'accès libre de l'homme à la femme et vice-versa. Il ne s'agit nullement d'une rencontre à quoi feraient seulement obstacle les accidents qui peuvent survenir sur la route.*"

C'est déjà poser, à l'horizon de ce passage, que l'incidence du signifiant, sur ce qui est supposé naturel, a pour conséquence qu'il n'y a pas de rapport sexuel. C'est déjà là. En même temps, ce n'est pas tout à fait déjà là, puisque ce que ça dit exactement, c'est que l'imaginaire ne dit pas comment l'homme se rapporte à la femme et comment la femme se rapporte à l'homme, et que, pour le savoir, il faut passer par la médiation du signifiant. C'est au moment où Lacan vérifiera que le signifiant ne le dit pas non plus, qu'il pourra alors formuler qu'il n'y a pas de rapport sexuel, et que le manque le plus cruel inscrit dans le naturel par l'incidence du signifiant est le manque d'un rapport régulier, fixe, établi, typique, entre l'homme et la femme. D'une certaine façon, le (-) et le $ ont cette valeur. Ce sont différentes écritures du manque symbolique qui ont cette signification peut-être dernière, à savoir qu'il n'y a pas de rapport sexuel typique entre l'homme et la femme du fait du signifiant, du fait que l'homme habite le langage.

On assiste donc, dans cette symbolisation de l'objet, dans cet accent mis sur la prise symbolique sur l'objet, à une volatilisation de l'objet imaginaire ou réel qui n'est plus que matériel pour le symbolique, et ça va donner à Lacan matière à une relecture sensationnelle de ce que veut dire la période de latence chez Freud. La période de latence chez Freud, c'est dire que l'élaboration du désir se fait en deux temps, qu'il y a des investissements premiers sur un certain nombre d'objets et puis que, ensuite, ça s'éclipse pour faire retour à nouveau mais sous une autre forme - une forme répétitive et inoubliable. La période de latence veut dire que l'objet premier est perdu et qu'il est retrouvé par après.

Alors, qu'est-ce que ça veut dire qu'il a été perdu? Ca veut dire, chez Freud lui-même, qu'il a été refoulé, et que, étant refoulé, il a été conservé dans la mémoire inconsciente. C'est pourquoi Lacan traduit l'idée freudienne de la période de latence en disant qu'il y a une transmission signifiante de l'objet. Quand l'objet revient après cette transmission signifiante, eh bien, ça ne va plus, il est marqué par le signifiant, marqué par le manque introduit par le signifiant, et dès lors, l'objet, l'objet qui revient après la période de latence, "*joue un rôle perturbateur dans toute relation d'objet ultérieure du sujet*".

C'est là la valeur que Lacan donne à cette période de latence. C'est que finalement toutes les relations d'objet sont des relations perturbées. Ce ne sont pas des relations naturelles, ce sont des relations marquées de l'incidence du signifiant, marquées de cette perte et de ce retour, de telle sorte que dans cette opération il n'y a aucune chance que l'objet soit le bon objet naturel. Ca veut dire que la castration est toujours impossible à extraire des objets. Nous avons déjà là l'amorce de la formule développée que Lacan amènera bien plus tard, à savoir qu'au centre de l'objet *a*, il y a la castration.

C'est une formule qui peut paraître mystérieuse mais qui trouve déjà ses fondements dans ce chapitre III de *La relation d'objet*.

Le pas suivant, c'est, dans la doctrine de l'objet, de mettre apparemment au centre la frustration. J'ai d'ailleurs accentué ce terme dans le chapitre IV, en l'intitulant "Dialectique de la frustration". J'ai souligné ce mot de *dialectique* - mot qui a été utilisé ailleurs en soi-même, indépendamment de sa place exacte dans le contexte de recherche - pour autant qu'il m'a paru que l'axe de ce que Lacan tentait de démontrer, c'était de montrer comment l'objet, de réel qu'il est originairement, devient symbolique. C'est la mutation de l'objet de réel en symbolique, et cette opération que Lacan réalise à l'intérieur de l'ensemble du *Séminaire*, il l'illustre, en donne la matrice par une fiction du développement, c'est-à-dire qu'il corrige ou réélabore ce qu'il a dit jusqu'alors du *Fort-Da*. Il réélabore le *Fort-Da* pour montrer comment l'objet devient symbolique. C'est pour cela qu'il l'amène et qu'il fait cette construction dialectique qui a un caractère de fiction tout à fait accentué, et qui est basée sur le fait que Freud met en valeur dans *Au-delà du principe du plaisir.*

Le *Fort-Da*, dans le rapport de Rome, dans "Le séminaire sur *La lettre volée*", servait à Lacan à montrer comment le sujet s'introduit à l'ordre symbolique. Lacan mettait en valeur le binarisme des phonèmes, la répétition, alors que ce qu'il introduit de nouveau dans ce *Séminaire IV*, c'est qu'il reprend le *Fort-Da* comme expérience de la frustration. Il faut s'entendre sur ce mot de frustration qui est, à l'époque, un concept en vogue. Lacan le reprend et on peut dire qu'il le détourne. La frustration, au fond, ça veut dire que le sujet appète à un objet réel, qu'il ne l'a pas, et que ça lui produit alors un certain nombre de désagréments.

Lacan reprend donc ce concept et il formule même qu'il est le vrai centre de la relation mère-enfant. Mais il ne le dit qu'en réélaborant ce que veut dire la frustration, en montrant qu'elle joue entre amour et jouissance. La jouissance, là, n'est pas du tout au premier plan. Ce qui est au premier plan, c'est le mot d'*amour*. En mettant la frustration au centre de la relation mère-enfant, Lacan invente un nouveau concept de l'amour, qui est même un concept opératoire puisqu'on peut dire qu'il lui permettra de donner sa place au phallus. On peut dire qu'en un sens la clinique du *Séminaire IV* est fondée sur l'amour.

Lacan avait développé le *Fort-Da* comme témoignant d'une sorte de fonctionnement automatique aveugle, comme une sorte d'algorithme un peu acéphalique, où S1 fait appel à S2 et où on revient, en boucle, à S1. Mais ce qu'il introduit de nouveau ici, c'est que ce fonctionnement joue au regard d'un être, au regard de la mère. Il avait accentué le *Fort-Da* dans son aspect logique, dans son aspect d'automatisme logique, et on a là comme un renversement de la perspective: tout ce qui apparaît central c'est la mère en tant que source de gratification, c'est-à-dire celle qui apporte le sein, celle qui apporte les soins. Ce qui est alors en question avec ce petit enfant qui, à la place de la mère, se met à jouer avec sa petite balle et avec les phonèmes, c'est le manque où il est de la satisfaction qu'apporte l'objet réel. L'enfant se découvre comme un sujet frustré de jouissance.

Dans le *Fort-Da*, on pourrait dire que l'enfant reproduit, dans le semblant, les va-et-vient de la mère, en un jeu où il utilise n'importe quel objet. En un sens, le *Fort-Da*, si on centre les choses sur la mère, c'est une symbolisation de la mère. Lacan propose d'écrire cette symbolisation de la mère ainsi: S(M). Cette écriture est celle qui deviendra plus tard l'écriture de DM - le désir de la mère qui va et qui vient comme symbole, comme signifiant. Dans l'écriture de S(M), et plus tard dans l'écriture de DM, la mère est symbolisée par le signifiant dans sa présence-absence, et, dans ce sens-là, elle a le statut de mère symbolique.

Ça, on peut dire que c'est encore un commentaire de Freud, que c'est un commentaire du fait repéré par Freud dans l'observation. C'est alors que Lacan introduit une fiction théorique, qui a été souvent reprise mais dont il faut voir la motivation. Si Lacan reprend ce *Fort-Da* et le réélabore, c'est pour montrer comment l'objet, de réel, devient symbolique. Ce que nous avons jusqu'à présent, c'est la mère symbolique ou symbolisée, en tant qu'elle est détentrice des objets réels qu'elle peut apporter à l'enfant. Vous connaissez la fiction théorique de Lacan qui s'introduit alors. C'est que la mère ne répond pas. Quand Lacan formule ça, on sort tout à fait du strict fait freudien. La mère ne répond pas! Elle n'est pas là à l'appel, elle n'obéit pas à l'appel symbolique de l'enfant. Et, du coup, en tant qu'elle n'en fait qu'à sa tête, elle n'est pas réductible à ce signifiant de

S(M) qui, lui, obéit, en tant que signifiant, à un retour périodique: *Fort-Da, Fort-Da, Fort-Da...*

Quand la mère est symbole, elle obéit à ce cycle symbolique qui ne cesse pas de tourner, mais, si elle ne répond pas, elle cesse de jouer le jeu du symbolique. En un sens, le *Fort-Da*, c'est un effort de maîtrise symbolique de la mère, et on peut dire que ce que Lacan introduit, c'est qu'elle refuse de revenir à la même place. Elle fait des caprices, et c'est précisément ce que Lacan formule quand il dit qu'elle "*devient une puissance*". Il va même jusqu'à appeler ça réel. Ca veut dire qu'il ne définit plus là le réel comme simplement ce qui revient à la même place que lui assigne le symbolique, mais comme ce qui n'est pas docile au symbolique. Ce qu'il appelle ici réel, c'est ce qui résiste à ce retour périodique du symbolique.

C'est alors - et c'est ce qui justifie de mettre en évidence le mot de dialectique - que Lacan en déduit un chiasme, c'est-à-dire une double inversion du réel et du symbolique. Jusqu'alors, dans le *Fort-Da* simple, nous avions la mère comme symbolique et détentrice des objets réels. Mais, à partir du moment où elle ne répond pas, elle devient réelle, comme résistante au symbolique, et c'est l'objet qui devient alors symbolique. Autrement dit, on assiste à un chiasme, à une inversion entre le réel et le symbolique.

Qu'est-ce que ça veut dire que l'objet devient symbolique ici? En quel sens devient-il symbolique? En quel sens traduit-il cette prise du signifiant sur le signifié? - cette prise du signifiant sur les significations naturelles, sur la libido, sur le désir, etc... Eh bien, en ce sens que l'objet qui viendra de cette mère comme puissance réelle, il ne vaudra pas tellement pour ce qu'il est - l'objet ne vaudra pas pour sa substance ou pour ses qualités mais il vaudra comme don de la mère, indépendamment de ses qualités. Lacan accentue vraiment ce concept du don. L'objet vaudra comme signe de l'amour de la mère. C'est là que s'introduit, pour la première fois, la fonction de l'amour, qui traduit le déplacement de l'objet du réel au symbolique.

Au premier étage de la fiction, quand on prend la frustration dans son sens simple, ce que veut l'enfant c'est le sein, parce qu'il a faim. Il faut donc le nourrir. Il appète une satisfaction réelle, précise et substantielle. Mais au temps II où nous sommes, ce qu'il désire, ce n'est pas la substance réelle dont il s'agit. Ce qu'il désire, c'est qu'on le lui donne, qu'on lui donne l'objet, et qu'on le lui donne comme signe de l'amour, comme signe qu'on s'occupe de lui. Ce qui est essentiel dans cette fiction, c'est que ce qui apparaît comme la satisfaction essentielle, à cet étage développé de la fiction, ce n'est pas la jouissance de l'objet réel, c'est la satisfaction de l'amour. Il y a une exigence propre de l'amour chez le petit d'homme, qui n'est pas l'exigence d'un objet de besoin mais l'exigence du signe d'amour. Le symbolique, dans sa différence d'avec le réel et l'imaginaire, c'est l'amour. C'est l'amour parce que l'amour ne désire rien de réel. Il désire un objet comme signifiant de l'amour.

Cette exigence-là - cette exigence que Lacan déduit de cette construction dialectique qui est une fiction pour faire comprendre -, cette exigence de l'amour et du signe d'amour peut se conserver dans son intensité toute une vie. Et Freud a accentué spécialement la fonction de l'amour et du signe de l'amour dans la sexualité féminine, jusqu'à dire que l'expérience de la castration la plus vive pour une femme est celle du refus du don de l'amour. D'où les exigences dont sont accablés les représentants de la partie mâle de l'espèce - exigences de fournir quoi? Sans doute un certain nombre de réalités substantielles, mais surtout de fournir les signes de l'amour. Fournir le substantiel sans fournir le signe de l'amour, n'est pas forcément pardonné. On peut même dire que le plus précieux, c'est cette satisfaction symbolique que Lacan appelle l'amour, et qui n'est la jouissance d'aucun objet réel.

Ça ne veut pas dire qu'il y ait à nier la satisfaction réelle, celle du besoin. Lacan fait allusion, ici et là, à la réplétion de l'enfant, à sa satisfaction évidente dans, par exemple, son endormissement épanoui après avoir été nourri. Il ne va pas à nier les évidences, il ne va pas jusque-là. Mais même lorsqu'il y a satisfaction réelle du besoin - et c'est la note que Lacan fait en passant -, elle ne vaut encore que comme substitut de la satisfaction symbolique. On se rejette sur la jouissance, faute de l'amour. Ca s'observe, à l'occasion, dans ce comblement du manque par la dévoration, par ce qu'on appelle la boulimie comme répondant à la frustration de la satisfaction symbolique. De telle sorte que, dans ce *Séminaire*, la jouissance de l'objet réel apparaît comme un substitut de

l'amour. Le manque d'amour se compense par une satisfaction réelle et, d'une certaine façon, ce qu'on appelle une satisfaction réelle, c'est toujours un pis-aller, un expédient.

La valeur donc de ce chapitre IV - et Lacan continue au long de ce *Séminaire* à élaborer ce concept de frustration - c'est que le désir dans le symbolique - désir dont il cherche le statut - n'est pas le désir de faire reconnaître son désir, mais que le désir dans le symbolique c'est l'amour. Sans doute, quand il aura à le définir dans la "Question préliminaire" des *Écrits*, il maintiendra, dans la définition de l'amour, cette duplication du désir, cette exponentiation du désir qu'il y a dans la formule "le désir de faire reconnaître son désir", et il dira que l'amour c'est le désir du désir. Mais ce qui explique, à mon sens, la place reconnue à l'amour dans ce *Séminaire*, c'est que c'est par ce concept nouveau de l'amour que Lacan arrive à situer le désir dans son statut symbolique. L'amour, à cet égard, c'est comme le désir de recevoir rien de réel, et même, allons jusque-là, l'amour c'est comme un désir de rien, comme un désir du rien. Et c'est pourquoi, dans le passage énigmatique que j'avais cité de son "Instance de la lettre", il peut écrire que "*le désir vise le manque qu'introduit le signifiant*". Le désir vise le manque qu'introduit le signifiant, sous les espèces de l'amour.

Lacan, ainsi, a métamorphosé le concept commun de la frustration. L'objet de la frustration, c'est moins l'objet réel que le don lui-même. En cela, la réalité de l'objet s'évanouit. Avec l'amour, on est sur un autre plan que celui du pur et simple désir naturel. La frustration, ce n'est pas la frustration d'un objet réel, c'est la frustration de l'amour. C'est ça l'essentiel de la frustration. De telle sorte aussi que, à partir de là, Lacan sera conduit à distinguer deux sortes de demandes - la demande pure et simple, celle de l'objet réel, et la demande d'amour, celle qui demande l'objet symbolique - et donc à poser que ce qui apparaît dans l'observation comme la demande d'un objet, c'est toujours relatif à celui qui donne. C'est à ne pas oublier. Ce n'est pas un tête-à-tête du sujet et de l'objet qui lui fait défaut. C'est toujours relatif à l'Autre qui donne, de telle sorte que la demande de l'objet vise toujours un au-delà - un au-delà qui, dans cette fiction, est l'amour de la mère.

Ça a des conséquences aussi sur ce que Lacan peut nous découvrir ou articuler sur la connexion de l'amour et de la pulsion. La thèse générale qu'il développe dans ce *Séminaire*, c'est que quand le pulsionnel apparaît dans la cure analytique - la boulimie, l'anorexie, l'analité, etc. -, il tient toujours sa fonction du développement d'une relation symbolique. La boulimie, ça se réfère toujours, ça ne peut trouver sa place qu'en référence à la relation symbolique, et disons - pour faire court - qu'en rapport à la frustration d'amour. Dans la logique de la cure telle que Lacan la présente dans ce *Séminaire*, et même quand il nous expose, à partir de la littérature, des cas d'exhibitionnisme réactionnel dans la cure - le sujet tire cette conclusion momentanée qu'il faut absolument qu'il présente son organe au train international qui passe, il se trouve dans la situation de ne pas pouvoir s'empêcher de s'exhiber -, la cause qui est mise en valeur, c'est que le sujet, en fait, n'arrive pas à dire quelque chose, ne dispose pas du signifiant qu'il faudrait, ne dispose pas du symbole, et c'est cette défaillance du symbolique, cette défaillance de la relation symbolique qui le précipite dans le pulsionnel.

Nous avons là, à travers différents chapitres de ce *Séminaire IV*, une même structure qui est en jeu, et qui rend compte de ce qui paraît être, à certains moments, la prévalence du pulsionnel ou la prévalence de l'imaginaire par des défaillances internes au symbolique, et même par un écrasement du symbolique. C'est ainsi que toute l'analyse de la perversion par Lacan repose sur cette structure.

Par exemple, toute son analyse du fantasme "un enfant est battu" repose sur la notion qu'en définitive il y a un phénomène de réduction symbolique qui laisse émerger un reste désubjectivé qu'est ce fantasme dit masochiste. C'est, au fond, une structure qui est commune au fétiche et au souvenir-écran. Il y a toute une histoire symbolique, et puis ça s'arrête, le symbolique est écrasé, et il reste une image, un bout de quelque chose. C'est ainsi que Lacan peut dire que l'imaginaire est prévalent dans la perversion. Mais cet imaginaire n'est prévalent qu'en tant que, derrière, il y a toute une organisation symbolique comme écrasée. L'image est sans doute le moule de la perversion mais c'est l'image en tant que reste de l'écrasement du symbolique, et c'est pourquoi cette image semble avoir un statut de réel comme ce qui résiste au symbolique.

L'analyse détaillée que Lacan peut donner du cas de la jeune homosexuelle, il la fait en tordant son schéma L, celui qui repose sur le croisement de l'imaginaire et du symbolique. Il le tord parce que, visiblement, il n'arrive plus à situer sur ce schéma toutes

les relations qu'il voudrait situer. Il le détraque sous nos yeux. C'est très amusant de suivre comment, finalement, il se sert de cette forme et puis comment l'imaginaire et le symbolique se promènent à des endroits qui n'étaient absolument pas prévus. On peut suivre dans le détail la mécanique de l'affaire, mais ce que Lacan veut montrer à travers ce schématisme, c'est aussi comment la position finale de la jeune homosexuelle, où elle se dévoue à la dame sous les yeux du père, repose sur une projection du symbolique dans la relation imaginaire. Toutes ces différentes inversions, tous ces chiasmes que Lacan nous présente, finalement traduisent, dans le résultat final de la conduite de ce sujet qui paraît perverse, toute une organisation symbolique sur le plan imaginaire, une organisation symbolique en quelque sorte réduite, écrasée et déplacée.

Il y avait certainement une nécessité à ce que le cas de la jeune homosexuelle soit examiné cette année-là, précisément parce qu'il met en valeur la fonction de l'amour. L'homosexualité féminine met au centre la fonction de l'amour. Et cet amour étant en connexion avec le rien, on peut dire que Lacan, curieusement, y accroche le fétichisme. C'est un paradoxe. En un sens, le fétiche est ce qui permet d'échapper à la complexité intersubjective de la relation amoureuse. On n'a jamais vu une chaussure se plaindre de ne pas avoir de signes d'amour. On peut donc dire qu'il n'y a rien de plus loin de la problématique de l'amour que le fétichisme. Eh bien, le paradoxe de ce *Séminaire*, c'est au contraire de montrer le lien.

Après tout, dans tout fétichisme, il y a un amour par derrière, à l'occasion l'amour pour la mère, et l'amour, dans ce *Séminaire*, c'est la fonction qui introduit l'au-delà de l'objet réel. C'est pourquoi, l'amour introduisant l'au-delà de l'objet réel, c'est-à-dire introduisant le rien, il y a une connexion entre le phallus et l'amour, dans la mesure où le phallus est moins *phi* - ce qui fait défaut. Et ainsi, dans son chapitre VII, Lacan peut mettre en scène la connexion essentielle introduite par l'amour entre l'objet et le rien.

Cette connexion de l'objet et du rien se trouve exister par cette machine si simple qui s'appelle le voile. Le chapitre VII s'appelle "La fonction du voile" et, au fond, qu'est-ce que c'est que le voile? C'est une machine pour faire exister ce qu'il n'y a pas. Si vous allez voir, vous pouvez dire s'il y a ou s'il n'y a pas. Mais si vous voilez l'objet, peut-être qu'il y a derrière, ou peut-être qu'il y a pas. De telle sorte que le voile tel que Lacan le présente, ce voile essentiel à la clinique du masochisme, c'est ce qui transforme le rien visé par l'amour en quelque chose. C'est ce que Lacan apportera comme définition clinique du fétiche.

Là, nous avons déjà les bases de ce qui sera plus tard la doctrine de l'objet *a*. Ce que Lacan appellera l'objet *a*, c'est l'objet plus le rien - l'objet plus le rien qui est moins *phi*. C'est pourquoi rien de surprenant à ce que des années plus tard, dans son *Séminaire XX*, Lacan revienne à ce qui était déjà présent dans ce chapitre VII, à savoir que l'objet *a* est par excellence un semblant.

Bon, eh bien, je poursuivrai la semaine prochaine.

XII - Cours du 23 mars 1994

J'avoue que je n'ai peut-être pas, la dernière fois, parlé avec toute la délicatesse qu'il aurait fallu du signe d'amour. C'est ce qu'on m'a laissé entendre de plus d'un côté. En fait, du même côté, le côté féminin, mais il y avait plusieurs voies convergentes. Dois-je plaider coupable? Il est logique que ce soit de ce côté-là que l'on se gendarme en faveur de l'amour. Et d'ailleurs, les hommes auraient-ils l'idée de l'amour si les femmes ne leur enseignaient? A vrai dire, c'est douteux.

Selon Lacan, cela commence - c'est ce que raconte *Le Séminaire IV* -, pour les deux sexes, avec la mère. Il est vrai que ce que l'on donne n'est pas tout. Il y a encore l'art et la manière. L'art et la manière, comme on dit chez nous, ce n'est rien de substantiel, c'est une forme. Si on considère la façon dont se font les cadeaux, on peut dire qu'il vaut mieux avoir l'art et la manière de donner que de donner gros. Les Japonais sont très forts là-dessus - très forts pour donner des petits riens entourés d'un apparat sensationnel. Il m'est arrivé de recevoir des cadeaux des Japonais. Je dois dire que c'est ce qu'il y avait de plus exquis, même quand c'était des petits riens. Et puis, on peut songer à cette cérémonie dont ils savent entourer la production d'une tasse de thé. C'est un grand déploiement d'artifices, de manières, d'art - c'est un art au Japon -, pour finalement très peu de choses: un petit versement, qui, grâce à l'art et la manière, prend la valeur d'un élixir, d'une quintessence.

Dans l'amour, c'est pareil. Si vous n'entourez pas le petit versement d'une sorte de cérémonie, ça a une valeur au fond très très relative. Pour la nourriture aussi, c'est pareil. C'est au point que j'ai constaté qu'au retour du Japon, il y a quelques années, je faisais une petite anorexie. Quand vous avez été nourri pendant une semaine, à Kyoto, dans des repas qui comportent un nombre considérable de plats, plus petits les uns que les autres, où il y a une toute petite chose, et cachée, enveloppée, une miniature de nourriture, des petites bouchées, des demi-bouchées, la surface étant occupée essentiellement par l'enveloppe extrêmement délicate, - eh bien, au retour, quand vous retrouvez des steaks! de la purée! de la tête de veau! des pieds de porc! vous vous dites: je ne peux plus manger ça! et vous devenez un petit peu anorexique. Je devrais aller plus souvent au Japon...

Le fait est d'ailleurs d'autant plus notable qu'en général, à l'étranger, je confesse que, après un certain temps, j'appète la nourriture de chez nous. Mais vraiment, le Japon a été une exception dont je me souviens. Au retour du Japon, on demande du rien. On trouve que tout ça, chez nous, est beaucoup trop plein. On apprend, au Japon, à consommer du rien. C'est délicieux!

Ça fait contraste avec ce qu'on a pu appeler la société de l'abondance. On pourrait répondre ça à ces mendiants qui, vous l'avez remarqué, se multiplient dans nos rues - dans nos rues de la société de l'abondance. On pourrait leur dire: mon brave, quelle chance vous avez de consommer du rien! Mais pour que ce rien ait sa valeur, il faut qu'il vienne de surcroît, il faut que ce soit un supplément - un supplément de rien.

Le mendiant, quelle figure fascinante ! Aujourd'hui, évidemment, on ne peut pas en faire l'éloge. Ces mendiants sont des chômeurs. Il est bien difficile de retrouver la valeur éminente qu'a eu dans l'histoire le mendiant, avant que le travail devienne une valeur essentielle, avant qu'il entre dans le surmoi, si je puis dire. Il y a eu toute une culture de la mendicité, un mythe du mendiant. Quel recours c'était de devenir mendiant au Moyen Age? Vous avez tout, vous lâchez tout, pour l'amour de. Pour l'amour de Dieu, pour l'amour du Christ, pour l'amour d'une femme. Et puis vous allez promener votre manque dans le monde. Et ainsi vous donnez aux autres l'occasion de bonnes actions - *pour* l'amour de Dieu. Quelle solution formidable que de devenir ainsi - ce sont d'ailleurs plutôt des hommes que des femmes - un manque ambulant, un manque pèlerin! Évidemment, vous pouvez tomber sous la critique d'être une bouche inutile. On les traite mal, aujourd'hui, les bouches inutiles! Eh bien, au contraire, les bouches inutiles sont des bouches très utiles! Elles se vouent à présentifier le trou, le trou qui a des droits sur vous - vous qui avez, vous qui êtes gavés. C'est une invitation à vous décompléter.

Par un mirage très regrettable, les mendiants sont devenus des fainéants. Le mot *fainéant* date de 1321. Fainéant: celui qui fait néant. Formidable d'être fainéant! On n'a plus songé, à un moment, dans l'histoire du bel occident, qu'à les mettre au travail, les fainéants, qu'à extraire leur force de travail pour la production. Et c'est ça qui a permis d'en faire des chômeurs! - d'en faire des chômeurs pour que les autres travaillent

d'autant plus, et pour beaucoup moins. C'est l'usage du chômeur. Le fainéant , on devrait l'honorer! En effet, faire néant, c'est angoissant. On voit d'ailleurs, à l'occasion, que pour se libérer de l'angoisse, on fait quelque chose, n'importe quoi. On se remue, on s'agite!

On a quand même sauvé une forme contemporaine du fainéant. C'est le psychanalyste. Il faut reconnaître qu'écouter sans rien faire est tout de même la base de la position, le résultat de la formation. Et, à l'occasion, ce qui peut angoisser analyste, c'est la question de savoir si peut-être, tout de même, étant donné ce qu'on lui dit, il aurait à faire quelque chose. Ah!... Est-ce que par hasard il aurait à dire quelque chose? Est-ce qu'il aurait à poser une question? Ou dire non? Ou peut-être vous mettre une claque? Ou se déplacer? Il faut bien dire que ce qu'on appelle un analyste, ce serait un sujet qui ne s'angoisse pas, un sujet que son "faire néant" n'angoisse pas. D'où l'idée qu'il pourrait tout supporter d'entendre. On voit bien pourquoi Lacan est conduit à l'assimiler à la position du saint, toute différente de la position du sein. La position du sein, c'est celle par excellence de l'avoir. C'est la possession dite maternelle dans l'analyse, alors que le saint c'est plutôt le mendiant. A une époque hautement productrice de saints, il y en avait un nombre tout à fait respectable qui exerçaient dans le registre de la mendicité. Il y a une affinité entre la sainteté et la mendicité. Là encore, l'analyste n'est pas sans affinité avec le mendiant.

Peut-être puis-je confesser ce qui m'a le plus frappé quand je suis passé de l'état d'enseignant à l'état d'analyste. Une des choses qui m'a le plus frappé, comme différente, c'était de tendre la main, de tendre la main pour qu'on y mette de l'argent. Après on ne s'en aperçoit plus, mais je garde le souvenir de l'émergence de ce petit creux, comme ça, où finalement on dépose l'offrande au mendiant, au fainéant. Il y a parfois des praticiens qui, pendant longtemps, gardent une sorte de culpabilité à ce qu'on les paye à ne rien faire. Ce n'est pas mon cas.

Je prends ces chemins de traverse pour faire l'éloge de ce que les femmes ont réussi en occident, à savoir faire respecter le rien par les hommes. Elles n'ont pas tellement réussi au Japon, mais elles n'en avaient sans doute pas besoin puisque que là-bas tout le monde respecte le rien. Elles ont réussi, en occident, à faire respecter le rien par les hommes, au cours d'une longue élaboration de l'amour. Songez à ce moment distingué par Lacan et qui est le moment de l'amour courtois. C'est une invention que nous retrouvons aujourd'hui dans notre clinique même. Là où ce moment de l'amour courtois n'a pas porté, on a de grandes difficultés avec la psychanalyse. Dans des cultures qui ne sont pas passées par cette élaboration de l'amour, on constate que la psychanalyse a quelque peine à prendre.

L'élaboration de l'amour, c'est quelque chose qui a cheminé - pour prendre là encore une expression de Lacan à un autre propos - dans les profondeurs du goût. Cette grande entreprise éducative qu'a été la préciosité est un surgeon de ce moment de l'amour courtois. Ca a fleuri au XVIIIe siècle, et spécialement en France où l'on a vu toutes les fleurs de cette gigantesque éducation de l'homme par les femmes. C'est d'ailleurs au XVIIIe que le goût lui-même est devenu un problème théorique. On s'est demandé comment il pouvait se faire que les manières se raffinent et qu'on se mette, au lieu d'aller tout de go sur l'objet du besoin, à faire ce que des vilains, des grossiers appelleraient des ronds de jambes. C'est un grand problème théorique auquel Hume s'est beaucoup intéressé. Je crois que l'on peut dire que ce n'est pas par hasard que le philosophe qui a promu le premier ce paradoxe de l'induction, qui a montré comment une conclusion inductive était toujours en rupture avec la chaîne signifiante, ait été aussi celui qui a posé cette problématique du goût d'une façon très mémorable. Et cela précisément parce que c'est dans ce trou, dans ce trou de l'induction, que s'installent les bonnes manières. Il n'y a de bonnes manières que celles qui entourent le trou, qui entourent un manque, un "il n'y a pas".

Les bonnes manières, c'est le semblant qu'il faut autour du manque, à condition qu'on le respecte et, du coup, que l'on respecte les semblants. Respecter les semblants, c'est toujours respecter la castration. Dans cette affaire de bonnes manières, le phallus est toujours dans le coup, y compris sous la forme que ça prend dans l'expression argotique "faire une bonne manière". Un homme peut faire une bonne manière à une femme et une femme une bonne manière à un homme. C'est là, à partir du semblant, une façon d'indiquer la chose en chair et en os. Donc: honneur à la castration! Tout est dans la manière!

Ce qui pèse sur l'homme de bonne compagnie, sur cet homme de compagnie qui a été mis au point sur une large échelle à partir de la Renaissance - et c'est encore une des étapes de la longue élaboration de l'amour dont nous sommes les héritiers indignes -, ce qui pèse sur l'homme de bonne compagnie, c'est toujours d'être un rustre. L'homme de bonne compagnie, le courtisan, c'est une forme policée du chevalier. Ca va de pair, en effet, avec la constitution et l'accroissement des cours, depuis les cours d'amour. Et puis c'est fortement connecté avec la croissance de l'état qui exige des rustres qu'ils laissent à la porte - comme dans les westerns les cow-boys se délestent de leur pistolet avant d'entrer dans le saloon - la lance, l'épée, l'armure, pour se dandiner, et devenir sinon des esclaves mais du moins se mettre au service de, au service d'amour.

Aujourd'hui, curieusement, dans certaines cultures, de l'autre côté de l'Atlantique, on observe peut-être un certain renoncement féminin. Le féminisme, dans ses formes stridentes qu'il prend parfois aux États Unis d'Amérique, et qui de là nous viendra peut-être, le féminisme vaillant, guerrier - ce sont elles qui prennent la lance, l'épée et l'armure - est peut-être fondé sur une déception, sur la déception que l'homme reste un cancre, qu'il est foncièrement inéducable, et qu'il faut peut-être, pour qu'il se tienne, le menacer en permanence des foudres de la loi. C'est ainsi qu'au premier rang de ce nouveau féminisme qui renaît de ce qui paraissait être ses cendres, on voit, au premier plan, des avocates.

Ici, chez nous, en France, en Europe, chez les Latins, c'est encore différent, et c'est pourquoi si on me dit que j'ai parlé sans ménagement du signe d'amour, ça me fait quelque chose. Pour une femme, en effet, le signe d'amour est essentiel. Elle cherche le signe d'amour chez l'autre, elle l'épie. Peut-être peut-on aller jusqu'à dire que parfois elle l'invente. En cela, le signe d'amour est si fragile, si fugace, qu'il faut en parler avec tous les ménagements qui s'imposent. Le signe d'amour, c'est à la fois beaucoup moins et beaucoup plus que la preuve d'amour. La preuve d'amour, elle passe toujours par le sacrifice de ce qu'on a. La preuve d'amour, c'est de sacrifier ce qu'on a au rien. Tandis que le signe d'amour est un presque rien - un presque rien qui s'étiole, qui dépérit, qui s'efface si on ne prend pas avec lui tous les ménagements, si on ne lui témoigne pas tous les égards.

Enfin, accablé, je suis allé jusqu'à me demander si j'étais un goujat, et j'ai regardé *goujat* dans le dictionnaire - pour me réconforter. Le goujat est curieusement donné pour un terme vieilli. Peut-être l'est-il en effet. Ce sont mes lectures littéraires qui me l'ont peut-être fait revenir comme ça, spontanément. Il est peut-être vieilli parce que les bonnes manières se dégradent. En effet, c'est moi-même qui me le suis demandé, on ne m'a pas dit: Monsieur, vous êtes un affreux goujat! Mais il est amusant que ce mot date précisément du XVIIIe siècle, c'est-à-dire du moment où l'éducation de l'homme par les femmes était à son comble, était un thème de civilisation. C'est en effet en 1720 que goujat a pris son acception d'homme sans usage, sans savoir-vivre, indélicat, offensant par ses propos. L'origine du mot, c'est de désigner le valet - le valet d'armes. C'est joli! Ce n'est même pas le chevalier armé en passe de devenir courtisan. C'est juste en-dessous du chevalier. C'est celui qui sert le rustre, ou l'ancien rustre devenant courtisan.

Le plus drôle, c'est l'étymologie qu'on propose. On en propose plusieurs et, comme souvent avec les étymologies, ça a l'air plutôt fantastique. Peut-être qu'après un certain âge, on ne lit plus les contes pour enfant, mais on les remplace avantageusement - je vous le conseille - par la lecture des étymologies. C'est pourquoi j'aime tellement les étymologies de Heidegger, qui sont des contes. Pour le goujat, valet d'armes, c'est vraiment impayable! Il y a deux étymologies. Il y en a une qui dit que ça viendrait du Languedoc et de la désignation, dans les familles juives du Languedoc, des servantes chrétiennes - *goya*. Au fond, derrière le goujat, il y aurait le *goy*. C'est très beau parce qu'on peut imaginer - et c'est effectivement une tradition qui a duré dans les ghettos et qui doit peut-être poser certains problèmes en Israël - qu'il fallait bien, étant donné le nombre d'interdictions dont sont écrasés les pauvres juifs pieux à certains moments de la semaine ou de l'année, avoir sous la main quelques *goy* pour leur demander de faire ce que la loi interdit de faire - d'où la nécessité de la servante chrétienne, à qui, je suppose, on pouvait demander, pendant le *shabbat*, d'assurer les besoins de la famille qui était condamnée à une fainéantise sacrée.

Ça serait superbe que goujat vienne de là! Au fond, ça dit bien que le goujat est un hors-la-loi. Le goujat, ça serait celui qui ne respecte pas les commandements de la loi. Ca se serait déplacé vers cette signification d'homme sans savoir-vivre, spécialement à

l'égard des femmes, parce que ce serait celui qui ne respecte pas ce commandement essentiel qui est de respecter le rien avec tous les égards qui lui sont dûs.

Il y a une autre étymologie. Ça viendrait du latin *gaudium* qui veut dire joie ou jouissance. Ca nous va aussi bien, d'ailleurs. Et même, selon un érudit, on aurait appelé goujat l'enfant en tant qu'il donne de la joie à la famille. Ainsi, goujat, d'un côté comme de l'autre, a partie liée avec la jouissance. Peut-être avec ce qu'il peut y avoir de trop direct, de pas assez ménagé dans le rapport à la jouissance - quelque chose qui serait trop sans ambages. Regardez comme ça vient bien ici: le petit Hans est le goujat de sa famille! Il l'est certainement en tant qu'un de ses problèmes est qu'il donne clairement beaucoup de joie à sa petite famille. En même temps, il n'est pas si goujat que ça, il a du savoir-vivre, comme le note Lacan. Il se montre très délicat avec les filles de condition, mais, il faut bien l'avouer, un petit peu goujat avec les servantes. Il y a en effet des servantes dans l'histoire du petit Hans, et on pourrait même rêver, justement, que ce sont des servantes chrétiennes d'une famille juive de Vienne.

Je ne sais pas si j'en ai fait assez pour me faire pardonner. Est-ce que c'est un excursus que je me suis amusé à vous donner? Non, c'est en plein dans le sujet du *Séminaire IV*, où nous assistons à la façon dont l'objet en psychanalyse devient symbolique. Sans doute cet objet est-il bien réel. Sans doute cet objet est-il imaginaire. Mais, néanmoins, il devient symbolique. Comme objet réel ou imaginaire il est remanié, travaillé par le signifiant et, d'une certaine façon, volatilisé dans sa réalité.

Dans ce *Séminaire*, nous voyons des objets signifiants, et de deux façons distinctes. D'un côté, nous voyons le signifiant à la place d'un autre signifiant, et c'est ce que délivre l'analyse par Lacan de l'objet phobique, dont le dernier mot dans ce livre est qu'il a la valeur d'un signifiant à la place du Nom-du-Père. D'un autre côté, nous voyons le signifiant d'une autre façon, nous le voyons comme signifiant d'autre chose, et c'est ce que montre l'analyse de l'objet fétiche - analyse qui reprend l'introduction même que fait Freud du fétichisme -, à savoir que c'est un objet qui signifie le phallus.

Donc, sous un versant ou sous un autre, que ce soit comme signifiant à la place d'un autre signifiant ou signifiant d'autre chose qui est le phallus, c'est bien comme signifiant que l'objet est ici démontré. Quand il est fétiche, il signifie le phallus au regard du pénis manquant *de* la mère, si on veut situer le fait dans le registre de la privation - manque réel de l'objet symbolique -, ou le phallus manquant *à* la mère, auquel elle aspire et dont elle a la nostalgie, si on veut en parler dans le registre de la frustration. Lacan passe constamment de l'un à l'autre de ces deux registres. C'est ainsi que l'objet phobique et son analyse s'ordonnent à la structure de la métaphore - un signifiant à la place d'un autre - et conduit à l'élaboration de la métaphore paternelle, tandis que le fétiche - d'une façon moins apparente et moins dégagée dans ce *Séminaire* - s'ordonne à la structure de la métonymie, c'est-à-dire à celle qui rend compte non pas de la substitution mais de la connexion d'un signifiant à un autre.

Ce devenir symbolique de l'objet passe par son articulation au manque. Lacan met en évidence sa théorie du manque d'objet - j'ai intitulé ainsi la première partie de ce *Séminaire* - parce que c'est la voie de passage obligé dans ce devenir symbolique de l'objet. C'est à partir de là que vous voyez graviter ces trois termes essentiels dans ce *Séminaire*: le phallus, la femme, et la mère. S'il y a le phallus, c'est parce que ce manque symbolique est par excellence le manquer phallique.

On peut écrire, pour simplement fixer les idées, que l'objet est dans ce *Séminaire* continuellement présenté, sous des formes diverses, dans son articulation à un manque. On a l'objet - je fais un rond noir - et ce *Séminaire* démontre constamment qu'il n'est pensable qu'en rapport à un manque - et là je fais un petit rond blanc pour le désigner. Ce *Séminaire* démontre de toutes les façons possibles cette articulation-là qui est élémentaire :

° *

La femme vient dans ce *Séminaire* pour autant que le cas de la femme est exemplaire et pivot dans cette articulation de l'objet et du manque. C'est au point que tous ses objets à elle tournent autour du manque phallique, prennent leur fonction par rapport à ce manque, et en particulier l'enfant. Quand on examine l'objet phobique et l'objet fétiche, on examine en fait l'objet enfant qui rentre en fonction par rapport au manque éprouvé, fut-ce inconsciemment, par la mère en tant que femme. A cet égard,

Lacan rappelle et accentue l'équation symbolique qu'isole Freud: enfant = phallus. C'est pourquoi Lacan est allé droit au cas freudien le plus démonstratif à cet égard, à savoir le cas de la jeune homosexuelle.

Mais c'est aussi pour montrer cette articulation de l'objet et du manque que Lacan élabore dans ce *Séminaire* la fonction de l'amour. Qu'est-ce que c'est que cette promotion de l'amour dans la clinique? - puisque, ensuite, et même si le terme restera toujours présent dans l'enseignement de Lacan, il n'aura pas le même rôle-pivot qu'il a dans ce *Séminaire.* Si l'amour a cette fonction clinique dans ce *Séminaire*, s'il apparaît fondamental dans le développement, c'est parce que la référence à l'amour démontre que ce qui compte n'est pas l'objet, sa substance ou sa réalité. La fonction de l'amour est là pour montrer la volatisation de cette substance objective. On rencontre nécessairement l'amour sur le chemin de ce devenir symbolique de l'objet. L'amour est là pour démontrer que l'essentiel c'est la manière, que l'essentiel dans le rapport à l'objet c'est le rien. Ce que Lacan appelle amour, c'est le rapport de l'objet avec le rien.

On peut dire que l'amour est, à cet égard, dans ce *Séminaire*, le biais par où s'introduit la castration dans l'objet, c'est-à-dire le rien comme moins *phi*. Il y a des affinités entre l'amour et la castration. C'est pourquoi il faut un petit peu y pousser les hommes, qui ne sont pas tout de suite disposés dans cette direction. Il faut tout de même de l'amour pour les disposer à la castration, si je puis dire. Cette connexion de l'amour et de la castration, elle est par Lacan tout à fait mise en valeur dans son écrit de "La signification du phallus" où il fait allusion à ceci, qu'il n'est peut-être pas si commode à l'homme d'incarner l'Autre de l'amour, celui qui est privé, et que pour une femme il y a ce jeu qui consiste à substituer à l'être de l'homme, dont elle chérit les attributs virils, cet Autre de l'amour qui est, lui, châtré. Ca ne se distingue pas immédiatement, ce jeu de substitutions par où une femme trompe avant tout un homme avec lui-même, si je puis dire. Toutes infidèles!

Ce que Lacan développe sous les espèces de la dialectique de la frustration, c'est en fait comment l'amour entre dans la clinique. Ce sera pour un long temps le pivot de sa clinique. Même si ce n'est pas encore dégagé dans ce *Séminaire* qui est justement comme le laboratoire de cette élaboration, on voit là ce qui conduira Lacan, au pas suivant, à distinguer deux demandes: la demande d'un objet - le sujet éprouve des besoins et demande l'objet du besoin - et une autre demande qu'il appellera - ce n'est pas encore dégagé dans *Le Séminaire IV* - la demande d'amour, qui n'est pas demande d'un objet mais demande de rien et, avant tout, demande des signes de l'Autre.

Bien sûr qu'on peut commenter - c'est légitime - le schéma que Lacan présente sur privation, frustration, castration, dans la voie même qu'il indique - toute cette mécanique permutative avec certains endroits où ça marche un peu moins bien, mais qui est quand même l'exemple d'un mécanisme permutatif signifiant dans la construction théorique, de la même façon que la phobie du petit Hans est reprise comme un mythe permutatif qu'il illustre par la manière même dont il en parle. Mais ce qui est plus intéressant que de commenter ça pas à pas avec la lecture II, c'est de s'apercevoir que, en fait, ce ternaire est exactement celui qui donnera naissance au ternaire lacanien classique: la privation correspondant au besoin, la frustration à la demande, spécialement à la demande d'amour, et la castration au désir. Le ternaire lacanien, besoin-demande-désir, est esquissé déjà dans le ternaire privation-frustration-castration de ce *Séminaire*.

Le principe éducatif que tirera Lacan de cette dialectique de la frustration, c'est qu'il faut toujours faire sa place au rien. Il faut que ceux qui incarnent le grand Autre pour l'enfant sachent lui donner du rien. Ce qui y fait obstacle, ce sont les idées préconçues que l'Autre a sur les besoins de l'enfant. Je cite Lacan, page 628 des *Ecrits*, dans "La direction de la cure" qui est un texte postérieur à ce *Séminaire*, et je complète un petit peu la phrase pour que vous puissiez la suivre: si l'Autre, à la place de donner rien, "*gave l'enfant de la bouillie étouffante de ce qu'il a, c'est-à-dire confond ses soins avec le don de son amour*", alors l'enfant par d'autres moyens rétablit la place du rien. L'exemple qu'en donne Lacan est l'anorexie mentale mais il y a encore beaucoup d'autres façons de rétablir la place du rien - la fugue, par exemple, c'est-à-dire inscrire enfin un manque là où la bouillie de l'avoir étouffe.

S'il y a une pédagogie lacanienne, c'est celle qui consiste à rappeler que rien n'est plus salubre que le rien. Là, Lacan indique - je le cite parce que ça corrige certaines choses qu'on trouve dans *Le Séminaire IV* - qu'il faut "*que la mère ait un désir en dehors*"

de l'enfant, que cet enfant ne soit pas tout pour elle, et que s'il l'est, s'il la comble, si elle se gave de lui en le gavant, alors l'image phallique se superpose immanquablement à lui.

La leçon que Lacan lui-même va tirer du *La relation d'objet*, de la dialectique de la frustration qui est constamment réélaborée au cours de ce *Séminaire*, c'est la distinction, qui est là embrouillée encore, entre le besoin, la demande et le désir. Le registre de la demande s'impose du fait qu'en raison du besoin l'enfant s'adresse à l'Autre pour lui dire ce dont il manque, pour lui demander quelque chose. De ce seul fait, il y a une significantisation du besoin et, en même temps, *l'émondage* - c'est un terme de Lacan - de la réalité de l'objet du besoin. Et, encore au-delà, il y a la demande d'amour.

Tout ça, dans ce *Séminaire*, est encore mêlé. Ce n'est que par après coup que Lacan nous simplifiera cette construction en distinguant la demande simple et la demande d'amour. La demande simple, elle a déjà un effet de significantisation du besoin. Au-delà, la demande est demande d'amour, c'est-à-dire demande de rien, ou, comme le dit Lacan dans sa "Direction de la cure", "*demande inconditionnelle de la présence et de l'absence".* C'est là, dans cette formule, qu'on peut dire que Lacan réélabore le *Fort-Da* freudien. Il relit cette observation freudienne en la théorisant à partir de la demande d'amour. Le *Fort-Da* serait comme la monstration du fonctionnement de la demande d'amour. A cet égard, on voit à quel point Lacan a pu commenter le fait de l'observation de façons différentes. Il a pu en tirer la fonction de la répétition de Freud, il a pu en tirer la demande d'amour, et, plus tard, la jouissance et le rapport du sujet avec cette jouissance.

Ça ne va pas tout à fait de soi cette histoire de demande inconditionnelle de la présence et de l'absence. Pourquoi *de l'absence*? La présence, au fond, c'est le pur appel à l'Autre d'être là, et de donner signe de sa présence - que l'Autre dise au moins qu'il est là, qu'il donne signe de son existence: fais-moi signe! Donc: qu'il réponde à l'appel, ou qu'il appelle pour dire simplement "je suis là". Alors, bien sûr, que l'Autre dise "je suis là", ça n'a sa valeur extrême, vitale, que s'il n'est pas là. C'est là que ça vaut vraiment quelque chose. Si l'Autre est là à vous tenir la main, et si vous êtes vraiment sophistiqué, vous pouvez encore lui demander "dis-moi bien que tu es là". Surtout si le monsieur qui vous tient la main est un obsessionnel qui pense justement à autre chose. On peut donc exiger un "est-ce que tu es là" dans la présence même de l'Autre, mais enfin, c'est quand même quand il n'est pas là, que le fait qu'il dise "je suis là" a sa valeur vitale.

C'est pourquoi Lacan pouvait dire, dans son *Séminaire XX*, que la lettre d'amour a une fonction éminente dans l'amour. En général, on n'envoie une lettre qu'à quelqu'un qui précisément n'est pas là. En tout cas, c'est le témoignage d'un moment où l'Autre n'a pas été là, jusque dans ce temps même où l'on rédige la lettre. L'absence de l'Autre, c'est aussi la mienne, et toute lettre d'amour dit "tu n'es pas là, et, dans ton absence à moi et dans mon absence à toi, nous sommes ensemble, tu es avec moi". C'est pourquoi Lacan a pu dire que la lettre d'amour est essentielle.

Aujourd'hui, il y a le téléphone. Aujourd'hui il y a le téléphone, eh bien, on se sert du téléphone! Mais ça ne reste pas. Parfois on dit que c'est bien dommage. Mais, à l'occasion, donner un coup de téléphone devient strictement équivalent au don de l'amour. A l'occasion, on éprouve la nécessité irrépressible de donner un coup de téléphone a son analyste pour entendre sa voix. Ou, dans des formes plus excessives, on se contente simplement de l'appeler pour le déranger - le déranger pour en même temps vérifier que la demande inconditionnelle de la présence et de l'absence est assurée, est assumée.

Voilà donc les deux axes qui se dégagent de ce *Séminaire IV*. C'est, d'un côté, la demande et, de l'autre côté, la demande d'amour. Il y a la demande qui a pour objet quelque chose, c'est-à-dire la demande de l'objet du besoin - j'ai faim, j'ai soif, etc. Là, l'objet, tout en passant par la demande qui le significantise, est bien quelque chose. Il y a ensuite la demande d'amour qui vise foncièrement le rien - un simple signe, un presque rien. Puis, on peut dire qu'à la conjonction des deux, il y a ce que Lacan développera, et qui n'est pas encore développé dans ce *Séminaire*, à savoir le désir - le désir entre demande et demande d'amour. Au point que Lacan en jouera, sans montrer ses cartes, en disant que le désir est au-delà de la demande et, à d'autres égards, en-deça de la demande, pour dire en fait qu'il est entre la demande et la demande d'amour.

Il y aura alors comme une nécessité à ce que, du désir, il en élabore l'objet. Si, d'un côté, l'objet dans la demande, c'est bien quelque chose, et si, d'un autre côté, dans la demande d'amour, c'est rien, Lacan élaborera l'objet du désir comme un mixte de

quelque chose et de rien. Et ce qu'il appellera l'objet *a*, qui deviendra fameux, disons que c'est le signifiant de quelque chose en connexion avec rien. C'est pourquoi, si on voulait relire tout ce *Séminaire* en y introduisant l'objet *a*, on ferait de grands clivages, on aurait à séparer les eaux qui sont encore là mêlées. Ce qu'il élaborera comme l'objet *a*, c'est cette connexion de quelque chose et de rien. Quelque chose en connexion avec rien, ça se traduit exactement - et c'est ce que Lacan amènera l'année suivante - comme l'objet métonymique. Lacan élaborera l'objet du désir comme un objet en relation métonymique avec le manque.

Tout ceci n'est pas dégagé dans ce *Séminaire* parce qu'on peut dire que l'amour - l'amour comme visée de rien, demande de rien - y apparaît en continuité avec le désir. D'ailleurs, quand Lacan en parlera dans sa "Question préliminaire", il dira que l'amour c'est le désir du désir. Par contre, dans un temps suivant ce *Séminaire*, il opposera amour et désir. Il les opposera après ce temps où nous sommes et où les deux apparaissent en continuité - les deux mots sont mêmes employés l'un pour l'autre. Il les opposera pour autant que l'amour est précisément le règne du rien, alors qu'on ne peut pas, s'agissant du désir, négliger l'insistance de quelque chose - de quelque chose d'absolument particulier.

Il y a une autre opposition, à savoir qu'est essentiel, dans l'amour, le rapport au grand Autre - l'Autre qui distribue ses signes d'amour et dont on attend le signe d'amour -, alors que le désir, lui, se soustrait de ce rapport à l'Autre. Le désir, il a plutôt rapport à quelque chose *en* l'Autre. C'est bien pour ça qu'il peut être angoissant. Le désir, selon la formule que Lacan proposera bien plus tard dans *Le Séminaire XI*, il vise en toi quelque chose plus que toi, c'est-à-dire qu'il vise, dans l'Autre, un point, un élément inconnu de l'Autre lui-même, qui appartient à l'intimité la plus réservée de l'Autre, et même une intimité inconnue de cet Autre lui-même. C'est pourquoi je proposais d'utiliser, pour cette zone de l'Autre, le terme lacanien d'*extimité*. Alors que l'amour est dans la dépendance des signes de l'Autre, le désir est accroché, stimulé par quelque chose qui est *détaché* de l'Autre.

C'est pourquoi Lacan, après les avoir construit en continuité, est conduit à les opposer. C'est sous une forme dialectique qu'il va le faire, en marquant que, d'une certaine façon, l'amour et le désir ont la même structure, c'est-à-dire qu'on retrouve dans le désir l'inconditionnel de la demande. Ce que Lacan propose pour les articuler, c'est de dire qu'il y a comme un renversement où ce qui exigé dans l'amour, le sans-condition de l'amour, se renverse en condition "absolue" du désir. Il met "absolue" entre guillemets sans s'en expliquer davantage, page 691 des *Ecrits*. Mais on trouve l'explication de ces guillemets page 814, dans "Subversion du sujet", où il reprend une fois de plus cette analyse dont le point de départ est dans ce *Séminaire IV*.

Au fond, d'être parti de la frustration, ça le conduit, par la dialectique, à l'opposition de la demande et de la demande d'amour, et, le troisième terme qu'il va élaborer à partir de là, ce sera le désir: "*par une symétrie singulière, il* [le désir] *renverse l'inconditionnel de la demande d'amour, où le sujet reste dans la sujétion de l'Autre, pour le porter à la puissance de la condition absolue (où l'absolu veut dire aussi détachement).*"

La sujétion, c'est la dépendance - le sujet est assujetti au grand Autre dans l'amour. Mais, dans le désir, l'inconditionnel se renverse et se porte à la puissance de la condition absolue, et là Lacan explique cet absolu en disant qu'il veut dire aussi détachement. *Absolvere*, en effet, c'est détacher. Il est essentiel, ici, de conserver cette opposition entre l'amour et le désir: l'amour lié à l'Autre majuscule, le désir lié à quelque chose de détaché de cet Autre et que Lacan appellera la cause du désir. Avec la cause du désir, le sujet ne reste plus dans la sujétion de l'Autre. À cet égard, le désir, c'est une certaine émancipation par rapport aux signes de l'amour. Un désir décidé - c'est ce qu'on peut lui reprocher - ne s'embarrasse pas toujours des signes de l'amour. Eh bien, c'est pas bien! Il faut savoir que le désir décidé n'excuse pas tout. A désir décidé, amour d'autant plus courtois.

Je disais que cette opposition, qui est à l'origine même du concept lacanien de désir qui deviendra si fameux, accentue l'émancipation du désir par rapport à l'amour. L'exemple qu'en donne Lacan est parlant puisqu'il dit que l'on voit ça déjà au niveau de l'objet transitionnel. L'objet transitionnel, c'est qu'on prend un petit morceau et *ciao* l'Autre! C'est l'exemple même de l'objet détaché. D'ailleurs, à l'occasion, l'analyste sert à ça, c'est-à-dire se prête à une forme d'autisme du sujet, si je puis dire, qui fait qu'un

certain nombre de catastrophes qui peuvent arriver dans la vie du sujet lui deviennent progressivement indifférentes - indifférentes à partir du moment où il va le dire à son analyste, qui, s'il tient d'un peu trop près à son "écouter sans rien faire", se fait complice, il faut bien le dire, d'un désordre croissant. Mais, au fond, il y a, si je puis dire, un usage transitionnel du psychanalyste lui-même qui confirme cette construction.

Lacan, tout en renvoyant à l'exemple de l'objet transitionnel de Winnicott comme assurant au sujet de pouvoir renvoyer l'Autre à ses défaillances ou à son manque et de tenir le coup, note que ça n'est que l'emblème de ce qu'est l'objet *a*, qu'une représentation imaginaire, imagée, de ce qu'est l'objet *a*, dont il précise qu'il est à sa place dans l'inconscient. L'objet *a* n'est pas l'objet transitionnel. L'observation de ce dernier sert seulement de support. L'objet *a* est, lui, dans l'inconscient.

Vous saisissez en quoi cet objet *a* dans l'inconscient, c'est-à-dire dans le fantasme inconscient, permet de dire qu'un pied du fantasme inconscient est, selon la formule de Lacan, toujours dans l'Autre. Un pied du fantasme est dans l'Autre mais pas les deux. Pas les deux dans la mesure où petit *a* est détaché du grand Autre. Vous pouvez vous référer à la construction que Lacan reprend de Freud avec son commentaire du fantasme "un enfant est battu". Vous savez que Freud distingue trois temps d'élaboration, le dernier étant "on bat un enfant". Il montre comment il y a une transformation des formules. La seconde formule, note-t-il, est celle qui doit être reconstruite parce qu'elle n'est jamais remémorée par le sujet.

C'est quoi cette deuxième étape reconstruite ? C'est que "moi je suis battue par mon père" - formule qui prend sa valeur de la transformation de la première: "mon père bat l'enfant que je hais". Lacan glose cette formule et ça devient « *il bat mon frère ou ma sœur de peur que je ne croie qu'on me le préfère* ». Il précise qu'on a là une forme intersubjective développée, très articulée. Constatons, en effet, que dans cette première forme du fantasme, qui donnera "on bat un enfant" après transformation, il est question de l'amour. Il est question de savoir qu'est-ce qui est vraiment un signe d'amour. Et là, battre l'autre enfant, ça vaut comme signe de l'amour porté par le père au sujet. Autrement dit, à l'origine même du fantasme, on a une position d'amour. Ce n'est qu'après - après les transformations - qu'on n'a plus que "on bat un enfant" où on ne reconnaît plus l'histoire amoureuse du fantasme. Mais, quand on reconstitue la généalogie de ce fantasme, ce qu'on retrouve au départ, c'est une question d'amour.

Il y a des familles où le père bat effectivement. Par exemple, il peut se trouver une famille où le père bat les garçons et ne bat pas les filles - il les câline, au contraire. Alors ça les fascine spécialement que les garçons, eux, soient battus. Du coup, elles peuvent être tout à fait conduites à s'imaginer la jouissance d'être battues comme des garçons, et à se demander si, en fait, être battu ne serait pas une preuve d'amour du père bien supérieure au fait d'être câliné. En tout cas, dans cette généalogie, on nous montre un fantasme à trois pieds mais qui a très clairement son premier pied dans l'amour. Son premier pied est dans le rapport au grand Autre.

La démonstration de Lacan, ici, c'est, je l'ai dit, que le fantasme "on bat un enfant" est supporté par une articulation complexe, et que la scène, qui se dégage dans la forme finale du fantasme, est supportée par toute une histoire permutative, de telle sorte que ce fantasme est à la fois une scène - et par là ça appartient à l'imaginaire - et le résultat d'une transformation symbolique, qui en fait une scène significantisée, figée, hiératique, sacrée. Mais c'est aussi, en même temps, un fantasme qui a fonction de réel, au moins en tant précisément que c'est détaché. On part de la scène qui implique l'amour et une question sur l'amour, et on arrive à la scène détachée. Et, dans ce détachement du fantasme final, on a déjà l'esquisse de la fonction de l'objet *a*.

De la même façon, le souvenir-écran se présente comme détaché. C'est dans ce détachement même de l'image indélébile que gît la valeur de petit *a.* Là, on voit bien qu'il faut établir une perspective borroméenne sur ces images indélébiles. Elles appartiennent bien sûr à l'imaginaire mais elles ne tiennent leur fonction que du symbolique - fonction que Lacan, dans ce *Séminaire*, démontre ou sous les espèces de la permutation du fantasme, ou sous les espèces de l'histoire dont est détaché le souvenir-écran. De toute façon, elles restent, pour le sujet, comme un os. Elles lui restent en travers de la gorge. Elles restent avec un caractère paradoxal, scandaleux, voire honteux, et donc elles restent comme un réel, comme le réel de cette élaboration symbolique.

Si vous reprenez les considérations de Lacan sur "On bat un enfant", sur la perversion, sur la valorisation de l'image comme moule de la perversion, vous pouvez

réordonner cette construction en y voyant la part de l'imaginaire, du symbolique et du réel, avec, en court-circuit, la nécessité d'une articulation borroméenne entre ces trois registres. Il faudrait maintenant que je me lance dans une reprise de cette généalogie de la perversion que Lacan propose dans son *Séminaire*, mais, comme il est trois heures et demie, je reporte ça à la fois prochaine.

XIII - Cours du 30 mars 1994

Au premier plan du *Séminaire IV* de Lacan, on trouve, répété à de nombreuses reprises et complété pas à pas, le tableau comportant la privation, la frustration et la castration - ces trois termes étant distribués par Lacan sur les trois registres du réel, de l'imaginaire et du symbolique. Ces termes font l'objet d'une permutation à partir d'une autre distinction ternaire, celle du manque, de l'objet et de l'agent :

	M	**O**	**A**
P	R	S	I
F	I	R	S
C	S	I	R

Le terme de *manque* est ici formellement équivalent au terme de place, c'est-à-dire qu'il est distingué de l'élément qui l'occupe et qui, dans ce *Séminaire*, s'appelle l'objet. Il est aussi bien distingué de l'agent du procès chaque fois en cause. Cette méthode, si c'en est une, est strictement la même que celle que l'on retrouve, bien des années après, dans *L'envers de la psychanalyse* qui est *Le Séminaire XVII*. En effet, dans ce *Séminaire XVII*, qui s'attache à construire quatre discours, on retrouve point par point cette méthode ou cette présentation permutative. On y retrouve, sous un mode qui est si l'on veut plus abstrait, la distinction de la place et de l'élément. Et on y retrouve également le terme d'*agent* qui, dans cette théorie des quatre discours, devient le nom d'une place affectée d'un certain indice d'apparence ou de semblant et qui est d'abord, dans ce *Séminaire XVII*, la place en haut à gauche, qui est celle qui est occupée par le signifiant maître:

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{a}$$ **discours du maître**

Cette relation évidente entre *La relation d'objet* et *L'envers de la psychanalyse* indique que nous avons là affaire à un abord des questions psychanalytiques, qui, chez Lacan, relève de ce qu'on peut appeler une méthode et dont la justification serait qu'elle est spécialement adéquate à la matière psychanalytique, laquelle se présente au mieux sous une forme permutative.

Nous avons, dans *Le Séminaire IV*, une véritable matrice, ordonnée à deux axes. Sur l'un, qui est vertical, nous avons mis privation, frustration et castration, et sur l'autre, qui est horizontal, nous avons mis manque, objet et agent - ce qui nous donne neuf cases sur lesquelles Lacan distribue les trois termes de réel, de symbolique et d'imaginaire. Sur la première colonne verticale, la privation est qualifiée d'un manque réel, la frustration d'un manque imaginaire, et la castration d'un manque symbolique. Progressivement, au cours du *Séminaire*, Lacan argumente que l'objet en cause dans la privation, la frustration et la castration, est d'une nature différente du manque qu'il occupe. C'est ainsi qu'il s'efforce de montrer que l'objet qui fait manque réel est symbolique, que celui qui fait manque imaginaire est réel, et que celui qui fait manque symbolique est imaginaire. Puis,

dans un temps suivant, et conformément à la logique qui est ainsi inscrite, il pose que l'agent de la privation est imaginaire, que celui de la frustration est symbolique, et que celui de la castration est réel.

Nous avons là une mécanique permutative qui paraît très au point. Je vous fais confiance, dans votre lecture II, pour retrouver point par point la justification qui paraît en certains lieux un peu forcée, spécialement en ce qui concerne la colonne de l'agent. Il y a, ici et là, quelques forçages qui apparaissent pour justifier ce schéma permutatif. Il est frappant, en effet, que ce tableau très au point n'ait jamais été repris par Lacan dans un de ses écrits, alors qu'il semble, à première vue, être parfaitement satisfaisant. Pourquoi n'a-t-il jamais été repris par Lacan dans un écrit? Cela s'explique sans doute par les divers forçages que comporte l'assignation clinique de cette colonne verticale de l'agent. Mais cela s'explique aussi - et c'est en tout cas ce que j'ai exposé la dernière fois - par le fait que, si au point que paraisse ce tableau, il n'est que l'esquisse d'un ternaire que Lacan a repris et exposé dans ses écrits à de nombreuses reprises. En effet, à la place de ce schéma, il en propose, réflexion faite, un autre, ternaire lui aussi, à savoir celui du besoin, de la demande et du désir, et nous avons dans *Le Séminaire IV* comme les fondements de cette tripartition: besoin / demande / désir.

Ce qui, en fait, est le pivot de ce tableau et le pivot du ternaire besoin/demande/désir, c'est une nouvelle définition de l'amour - l'amour lacanien, qui n'est pas l'amour freudien où le narcissisme apparaît prévalent. *Le Séminaire IV* s'attache à montrer qu'il n'y a pas que le besoin et sa satisfaction, que l'objet, dans la psychanalyse, on ne peut en rendre compte à partir du besoin et de sa satisfaction, qu'il y a d'abord l'appel fait à l'Autre pour combler ce besoin par le don d'un objet. Sans doute, cet objet déterminé par le besoin est-il absolument particulier - le besoin est toujours le besoin d'un objet particulier - mais un élément interfère qui est l'appel lui-même, l'appel émis vers l'Autre, et cet appel a comme tel des effets. Ce n'est pas une simple verbalisation, c'est une mise en forme signifiante, qui exige d'abord que l'on parle le langage de l'Autre.

Deuxièmement, il y a le don comme tel. Le don ne s'éclipse pas dans l'objet donné. Il y a un *fait* du don. Et le fait du don ne comble pas un besoin. Alors, qu'est-ce qu'il comble? Le fait du don satisfait l'amour. C'est ce que s'efforce de démontrer Lacan dans ce *Séminaire*: il y a une autre demande que celle qui s'origine du besoin, une demande qui est invisible si l'on s'en tient à la dimension du besoin, une demande qui, elle, s'origine de l'amour. Cette distinction des deux demandes est en filigrane dans ce *Séminaire IV* mais elle n'est pas dégagée comme telle. C'est seulement dans un après-coup que Lacan en fera la théorie. Dans ce *Séminaire*, nous en avons comme le laboratoire, nous avons les faits apportés à l'appui de cette distinction des deux demandes, sous les espèces de cette promotion clinique de l'amour.

La demande d'amour, dont le terme est encore absent dans ce *Séminaire*, demande - c'est la thèse de Lacan - non pas un objet mais rien. En quel sens? En quel sens peut-on dire qu'elle demande rien? En ce sens qu'elle ne demande pas ceci ou cela. Elle ne demande pas un objet en particulier. Elle demande *quoi que ce soit*, et est donc indifférente à la particularité de l'objet. Elle demande quoi que ce soit qui ait valeur de preuve d'amour. Au fond, ce *Séminaire* est fait pour démontrer le pouvoir négateur qu'il y a dans l'amour. Qu'est-ce qui fait preuve d'amour? C'est quoi que ce soit qui signifie "tu me manques". A cet égard, le don d'amour qui entoure, qui hante le don de l'objet, a une valeur exactement inverse. Donner, c'est d'abord dire "j'ai, je possède". Donner met en valeur l'avoir de l'Autre, mais, plus secrètement, le don fait à l'Autre en tant que preuve d'amour signifie que je n'ai pas, qu'il me faut toi. De telle sorte que si dans les deux cas il y a une adresse à l'Autre, il y a néanmoins un dédoublement. La demande issue du besoin s'adresse à l'Autre en tant qu'il a, tandis que la demande d'amour s'adresse à l'Autre en tant qu'il n'a pas. C'est ce qui justifie de définir l'amour comme le don de ce qu'on n'a pas: faire preuve de son manque.

C'est là une distinction qui motivera le construction même de ce que Lacan, plus tard, appellera son Graphe du désir. Ce Graphe se présente en effet sous une forme dédoublée. Le sujet qui manque - écrivons-le pour cette raison avec une barre - s'adresse à l'Autre en tant qu'il a, mais, à l'intérieur même de cette demande, agit une autre demande qui s'adresse par delà ce grand Autre tout puissant et qui a. Elle s'adresse à l'Autre en tant qu'il n'a pas - et c'est la première raison qui fera distinguer à Lacan deux étages dans son Graphe du désir.

Schéma 1

A **A**

A
↓

$** **$

Ce dédoublement est avant tout le dédoublement de deux demandes: la demande faite à celui qui a et qui peut répondre au besoin, et la demande faite à celui qui n'a pas. Nous assistons donc, dans les démonstrations de ce *Séminaire IV*, à l'esquisse de ce qui fixera un repère tout à fait fondamental de l'enseignement de Lacan. C'est ce qui fait le prix, la place spéciale de ce *Séminaire.*

Nous avons là, entre ces deux demandes, un fonctionnement, une opération qui justifie que l'on utilise le terme de *dialectique*, qui dans ce *Séminaire* est investi à propos du concept de frustration. La demande issue du besoin demande quelque chose en particulier, mais la demande d'amour qui habite cette demande ne demande rien en particulier - elle demande essentiellement le signe, on peut même dire le signifiant, que l'Autre n'a pas. C'est ce qu'on retrouvera dans le Graphe du désir puisque, à son terme ultime, nous avons S(A), le signifiant de l'Autre qui n'a pas. C'est ce que Lacan résume de son *Séminaire IV* dans son écrit de "La signification du phallus", page 691, en disant que "*la demande annule (*aufhebt*) la particularité de tout ce qui peut être accordé en le transmuant en preuve d'amour*".

Il prend soin, quand il utilise le terme d'annuler, de mettre entre parenthèses le verbe allemand *aufhebt*, qui est le verbe hégélien dont le substantif est *Aufhebung*, qui suppose à la fois suppression, annulation et une forme de dépassement ou de sublimation qui est ici marquée par le verbe transmuer. Dans ce verbe, il y a l'écho de ce qui est proprement la dialectique de Hegel - dialectique présente dans cette *Aufhebung* de l'objet. Dans la demande, qui est en son fond demande d'amour, s'accomplit une *Aufhebung* de l'objet, c'est-à-dire son annulation et sa transmutation en objet de l'amour, c'est-à-dire rien de particulier - signifiant que l'Autre n'a pas. De telle sorte que l'amour, dans sa fonction clinique, c'est en quelque sorte une demande de signifiant à la place de l'objet, à la place de la réalité de l'objet. On peut dire encore plus précisément que c'est une demande du signifiant du manque. C'est ainsi qu'on peut dire que *Le Séminaire IV* commente indéfiniment, par des moyens divers, par des exemples multiples, l'*Aufhebung* de l'objet sous l'effet de l'amour.

Dans ce *Séminaire*, l'opposition centrale est celle entre l'objet de satisfaction et l'objet du don comme tel - l'objet de satisfaction qui est réel ou imaginaire, et l'objet du don qui est, lui, proprement symbolique. C'est ce qui tombe sur la théorie des relations d'objet. La théorie des relations d'objet conserve toujours des objets de satisfaction, et l'effort de Lacan est de montrer que la relation la plus importante est celle qui se fait avec l'objet symbolique comme signifiant du manque de l'Autre, et qu'elle est donc toujours encadrée, conditionnée par une relation à l'Autre.

La conclusion, qui est énoncée au fond assez rapidement dans la recherche de Lacan, c'est qu'aucun objet ne vaut par lui-même, qu'il ne vaut que par rapport à l'Autre et à son défaut. Si on voulait ici résumer par un mathème ce qui est indéfiniment démontré, on pourrait l'écrire ainsi: $ <> A. Dans cette ligne-là, on peut dire qu'il est fait néant de tous les objets. C'est l'effet propre de l'amour: faire néant des objets pour, à leur place, mettre le signifiant du manque de l'Autre.

Mais, en même temps, *Le Séminaire IV*, ce n'est pas ça ! C'est ça en partie, c'est ça pour une part, mais, en même temps, il y a autre chose, il y a un *néanmoins*. Dans ce néant de tous les objets, il y a un *néanmoins*. Il y a - c'est la surprise qui est elle aussi indéfiniment commentée dans ce *Séminaire* - un objet qui surnage dans ce désastre de tous les objets, un objet distingué, qui n'est pas n'importe quoi, et qui est - vous l'avez deviné - le phallus.

On trouve cela exactement amené ainsi dans le chapitre IV, "Dialectique de la frustration", page 70. Lacan vient de consacrer les pages précédentes - pages 66-69 - à démontrer ce désert de l'amour, ce désert des objets sous l'égide de l'amour, à

démontrer qu'aucun objet comme tel ne vaut. Mais dans un second mouvement, qui fait la troisième partie de sa leçon, il fait entendre un *néanmoins*. "*Freud nous dit*", nous dit Lacan, et donc il amène là le texte de Freud en face de ce désert, - "*Freud nous dit que dans le monde des objets, il y en a un dont la fonction est paradoxalement décisive, à savoir le phallus*".

Là, comme toujours, la référence faite à l'autorité de Freud vient pour introduire et pour masquer une discontinuité. C'est pourquoi Lacan dit *paradoxalement*. Pourquoi dit-il *paradoxalement*? Parce que la doctrine comme telle de l'amour impliquerait qu'il n'y ait aucun objet qui soit distingué. Tous les objets devraient se valoir dans l'insignifiance au regard du signifiant du manque de l'Autre. Le paradoxe, c'est qu'il y en ait un qui a néanmoins une place à part, et que Lacan introduit sous l'autorité de Freud et aussi comme une donnée clinique. Le terme de *donnée* figure dans cette page 70, et c'est ce que, ailleurs, dans ses *Écrits*, Lacan amènera comme un fait - un fait de l'expérience clinique.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, un objet est à part. Il y a là - relevons-le - un problème théorique qui a beaucoup embarrassé ceux qui ont réfléchi sur Lacan et qui ont vu dans ce phallocentrisme - terme utilisé par Lacan dans son écrit sur la psychose - une sorte de limite apportée à cette substitution infinie des objets entre eux. On s'est demandé ça, à la suite de Lacan: mais pourquoi donc ce phallus? Pourquoi lui faire une place à part? Pourquoi n'être pas simplement dans cette équivalence néantisante de tous les objets entre eux? La réponse de Lacan, dans *Le Séminaire IV*, c'est que Freud le dit et que la clinique nous l'impose. C'est seulement plus tard, après ce *Séminaire*, que nous aurons une élaboration théorique précise destinée à répondre à ce problème - au problème de comment se fait-il que dans le néant des objets effectué par l'amour, un objet parmi d'autres soit néanmoins distingué, soit à part, et même soit à part comme signifiant par excellence du manque dans l'Autre.

La théorie que Lacan amènera plus tard pour répondre à ce problème théorique, c'est que l'annulation n'est pas complète. L'annulation de la particularité de l'objet par l'effet de la demande d'amour n'est pas complète. La transmutation de l'objet du besoin en preuve d'amour n'est pas sans reste. Si Lacan amène cette construction, c'est pour répondre à ce paradoxe - au paradoxe du phallus. Comment rendre compte du fait qu'il reste cet objet dans une fonction aussi distinguée, sinon en posant que la disparition, l'*Aufhebung* de l'objet, n'est pas complète, qu'elle laisse un reste, et que ce reste a ceci de particulier qu'il porte la marque de l'absolu qu'il tient de la demande d'amour.

La solution théorique est donc de dire que la particularité de l'objet du besoin, une fois abolie par la demande, reparaît au-delà de la demande. L'oblitération de l'objet du besoin laisse un résidu. De telle sorte que si la demande est négation du besoin, elle n'est pas une négation sèche, une négation pure et simple. Au-delà de son opération, elle laisse un reste, dont Lacan précise, dans sa "Signification du phallus", que ce n'est pas une simple négation de la négation. Ca ne répond pas purement et simplement à un mécanisme dialectique, puisque ça repose sur une fonction méconnue par Hegel et qui est celle du reste. Et ça reparaît au-delà dans la mesure où ce reste transporte avec lui ce caractère d'absolu.

Dans ce fil, Lacan ne dit pas purement et simplement que la demande fait disparaître le besoin. Il ne dit pas que le besoin s'éclipse dans la demande, mais qu'il y a, entre le besoin et la demande, *Spaltung* - il utilise ici le terme que Freud met en valeur dans son article sur "Le clivage de l'objet". Il y a *Spaltung*, il y a refente, il y a clivage, c'est-à-dire pas simplement négation et négation de la négation, mais production d'un reste, d'un reste de l'opération, et c'est de là que Lacan va pouvoir présenter une déduction du désir et du signifiant du désir comme étant le phallus.

On peut présenter cette déduction pour elle-même - besoin, demande, désir - mais, grâce au *Séminaire IV*, on en reconstitue vraiment le fondement clinique, ainsi que ce scandale dont il y a à rendre compte, à savoir que l'annulation des objets du besoin par l'amour n'empêche pas le primat du phallus. Lacan essaye alors cette construction dialectique modifiée pour en rendre compte - pour rendre compte du fait que cette annulation n'est pas complète, qu'elle laisse un reste, et que ce reste garde quelque chose de l'absolu de la demande d'amour, dès lors qu'il exerce le primat de sa fonction dans le psychisme.

Dans l'écrit de "La signification du phallus", qui est en quelque sorte ce qui donne la solution théorique du paradoxe central de ce *Séminaire IV*, nous avons, d'une façon

très élégante mais en même temps risquée, la formule suivante, qui rend compte d'une manière très pointue de la relation entre l'*Aufhebung* de l'objet et le phallus. C'est la formule selon laquelle le phallus est *le signifiant même de l'*Aufhebung *de l'objet*. C'est une formule que, peu ou prou, vous trouvez dans cet écrit. L'*Aufhebung* signifiante, je l'écris Sa, qui est l'abréviation linguistique du signifiant, et, l'objet, je l'écris sous la barre. Voilà comment j'écris l'*Aufhebung* signifiante de l'objet.

$$\left(\frac{Sa}{obj} \right) = \varphi$$

La solution théorique présentée dans *Le Séminaire IV*, c'est de dire que ce qu'on appelle le phallus, c'est le signifiant de cette opération elle-même. Le phallus est le signifiant de l'annulation de l'objet par le signifiant, et c'est pourquoi le phallus surnage, c'est pourquoi la primauté du phallus est la conséquence même de l'*Aufhebung* de l'objet.

À cet égard, tel que Lacan le présente dans "La signification du phallus", le phallus incarne le pouvoir annulateur du signifiant. Cet écrit se développe en articulant la contradiction qu'il y a entre la demande d'amour et le désir - la demande d'amour en tant qu'elle vise rien, et le désir en tant qu'il se supporte du phallus. Vous trouvez ça page 693 des *Écrits*. C'est ce que Lacan présente comme une "*dialectique de la demande d'amour et de l'épreuve du désir*".

Mais toute cette articulation dialectique, qui sera par après élaborée par Lacan, fait défaut dans *Le Séminaire IV*. Vous pouvez, à différents endroits, isoler ce défaut. Il y a des endroits spécialement embrouillés dans ce *Séminaire*, qui tiennent précisément à ce que cette solution théorique n'est pas encore élaborée. Il y a donc, à certains moments, des difficultés spéciales dont la solution sera amenée par après. Loin de ces exposés dogmatiques que nous trouvons sous une forme impeccable dans les *Ecrits*, nous pouvons rapporter chaque formule que nous trouvons dans ce *Séminaire* à un problème tout à fait précis et dont je vous donne ici l'exemple.

Dans *Le Séminaire IV*, nous n'avons pas cette conciliation dialectique, nous avons plutôt une confrontation paradoxale. Nous avons une confrontation paradoxale entre le fait que l'amour vise rien et le primat du phallus dans la clinique. Dans ce *Séminaire*, la question posée est celle de la relation de A barré - le manque dans l'Autre - et le phallus: A <> . Et nous avons, posé comme une donnée clinique, le fait que le désir de la mère en tant que femme est le phallus. C'est dire qu'il y a, chez la mère, un manque-à-avoir fondamental, que ce manque-à-avoir se projette, si je puis dire, comme désir du phallus, et que, chez l'enfant, il y a une sorte de *want to be* - c'est une traduction anglaise que Lacan, bien plus tard, proposera pour son manque-à-être, puisque le mot *want* peut en anglais à la fois signifier un défaut ou un manque, et un désir, une volonté. Il y a donc chez l'enfant un "*want to be* le phallus", un désir d'être le phallus. C'est ainsi que la difficulté à accorder l'*Aufhebung* de l'objet et le primat du phallus laisse percer, dans ce *Séminaire*, une dialectique implicite de l'être et de l'avoir - une dialectique entre le manque-à-avoir et le désir d'être.

C'est là qu'on peut trouver une ressource - peu exploitée encore par Lacan dans ce *Séminaire* -, une ressource dans ce qu'il appelle une remarque latérale. Vous la trouverez page 82. Il introduit, en une sorte d'excursus, une référence à Freud concernant la relation anaclitique et la relation narcissique, et il présente ces formulations comme paradoxale. Suivons-le dans cette référence.

La différence introduite par Freud entre la relation anaclitique - c'est-à-dire, telle qu'on la traduit, la relation à l'Autre - et la relation narcissique se situe dans son écrit *Sur le narcissisme* de 1914, à la fin de la seconde partie. Freud y distingue deux types de choix d'objet. Ceci est bien connu mais il faut saisir l'usage tordu qu'en fait Lacan pour en réveiller l'intérêt. Donc, deux types de choix d'objet, selon que le sujet modèle ce choix sur le grand Autre dont il dépend, ou selon qu'il le modèle sur lui-même. Ce qu'on a traduit par anaclitique, c'est ce qui en allemand signifie "prendre appui sur". On l'a traduit par anaclitique en référence à ce qu'on appelle les termes anclitiques qui sont des termes qui ne peuvent pas dans la langue être en première position dans la formation d'un mot, qui sont seulement subséquents et qui doivent s'appuyer sur un terme principal.

Le premier choix d'objet, selon Freud, c'est lorsque le sujet s'attache aux personnes qui prennent soin de lui, qui le nourrissent et le protègent. C'est ce qu'il y a de plus originaire comme choix d'objet. C'est donc foncièrement la mère ou, dit Freud, "*un substitut de celle-ci*". Je le souligne puisque Freud n'est pas si attaché aux personnages du théâtre familial pour ne pas ouvrir ceux-ci à des substitutions possibles. Il est déjà, au fond, structuraliste, en cela qu'il distingue la place qui répond à une fonction et les différents éléments qui peuvent venir à cette place pour supporter cette fonction. Voilà donc le premier choix d'objet qui est fait: on choisit un objet dont on dépend et dont on se trouve aimé.

Le second type de choix d'objet, c'est celui où le modèle n'est pas la mère mais le sujet lui-même. On aime, en quelque sorte, un double, ou bien l'autre dans lequel on se reconnaît. Freud modère cette distinction en signalant que l'on trouve couramment, chez chaque sujet, un mélange de ces deux choix d'objet. Le choix d'objet n'est pas univoque, mais on peut, en général, isoler chez chacun une préférence donnée à l'un ou à l'autre. En même temps, Freud recoupe cette distinction de ces deux choix d'objet par la différence des sexes. Il expose que le premier type de choix, dit anaclitique, est spécialement caractéristique de l'homme, du mâle, tandis que le second serait caractéristique des femmes. Il donne en effet, comme étant propre à l'homme, le transfert de son propre narcissisme sur l'objet, d'où se produit une surestimation de cet objet et, corrélativement, un appauvrissement du moi du sujet. L'amour masculin freudien, c'est ça essentiellement. C'est de rencontrer dans l'autre sexe un objet - un objet dont la surestimation par le sujet fait que ce sujet lui-même s'estime moins.

Bien plus tard, dans sa *Massenpsychologie*, au chapitre VIII, Freud fait une analyse de l'état amoureux et du coup de foudre qui est strictement sur cette ligne. C'est comme un transfert soudain de libido vers l'objet, qui, conformément à cette hydraulique de la libido, se traduit par une baisse de la libido du moi. L'homme, à cet égard, se défait de son narcissisme dont il nimbe son objet, et se trouve alors en position de dépendance - il se met à écouter son objet comme la voix même du surmoi et il se conforme à ses commandements. On peut dire qu'il situe dans l'Autre son idéal du moi. D'ailleurs, ce que nous savons de la vie de Freud, de sa rencontre avec ce qui sera son épouse, semble correspondre très exactement à cette analyse.

Le choix narcissique serait, lui, selon le Freud de 1914, propre à la femme. Comme il le dit, elle s'aime elle-même bien plus qu'elle n'aime autrui. C'est là qu'il fait, en démentant toute mauvaise disposition, tout préjugé à l'encontre des femmes, l'éloge du rôle dans la culture des femmes narcissiques. Mais au fond, ce qui est pour Freud le *vrai* choix d'objet, c'est la première forme. D'ailleurs, il emploie cette expression. Le vrai choix d'objet, c'est le choix anaclitique. Là, vraiment, on aime quelqu'un d'autre, alors que, dans le choix narcissique, il n'y a en définitive que des modalités du "s'aimer soi-même".

Lacan fait référence à cette construction freudienne - qui roule par la suite dans d'autres textes de Freud mais dont la première apparition est de 1914 - et il pose la position anaclitique comme la plus ouverte, *bien qu*'elle puisse être présentée comme la plus infantile, la plus passive, alors que la position narcissique peut passer pour être active. Lacan s'appuie pour ça sur ce qu'il appelle une singulière contradiction dans la construction de Freud qui met en valeur le besoin d'être aimé dans la relation anaclitique et le besoin d'aimer dans la relation narcissique. Dans *Le Séminaire IV*, il utilise cette référence pour situer la sexualité masculine et il substitue ici l'enfant à l'homme adulte.

Pourquoi la position anaclitique serait-elle la plus ouverte? Pourquoi est-ce que, chez Freud, cette distinction de l'anaclitique et du narcissique est-elle recoupée par la différence des sexes? Voilà quelle est la construction que Lacan superpose à celle de Freud: si pour l'homme la relation anaclitique est la plus propice, la plus adéquate, c'est que l'homme est celui qui a, c'est qu'il est, lui, investi du phallus comme objet du désir. C'est ce qui fait que sa position normale est d'être aimé. Et même, comme enfant, il sait - Lacan le dit page 84 - être indispensable à la mère comme seul dépositaire de l'objet du désir de celle-ci. Cette formule est assez énorme parce que, évidemment, elle contredit l'Œdipe - l'Œdipe qui comporte au contraire que c'est le père qui est dépositaire de cet objet et que la mère a un désir en dehors de l'enfant. Mais si Lacan peut formuler les choses ainsi avec cette référence freudienne à la relation anaclitique, c'est précisément pour montrer que si cette relation anaclitique est seule, elle introduit à la perversion du sujet.

Si on veut suivre un peu Lacan dans cette construction superposée, on voit qu'elle implique que la position normale de l'homme est d'assumer le fait qu'il a, et qu'il est par là, en quelque sorte naturellement, dans la position d'être aimé - d'être aimé par les femmes. Oui, hein, scandale!... Mais c'est ainsi et c'est pour cela qu'il est exigible *dialectiquement* - heureuse dialectique... - qu'il donne des signes d'amour, qu'il donne des signes justement de ce qu'il n'a pas, et que s'il ne les donne pas, eh bien, il est le rustre, le butor dont nous avons parlé l'autre fois. C'est pourquoi rien n'est mieux venu, à cet égard, que ses défaillances du point de vue de l'avoir - ses défaillances qui sont les signes de la limite de sa puissance. Au fond, ce qui est le plus précieux, à cet égard, ce sont évidemment les signes de son impuissance, qui font preuve qu'il donne sa castration et qu'il accepte de la faire servir à l'Autre. On peut même dire que l'homme ne peut être objet d'amour qu'à cette condition-là: que sur le fond de l'avoir, il y ait néanmoins du rien.

Ici, on peut dire que cet excursus de Lacan prépare ce qui sera plus tard sa lecture du *Banquet* de Platon et du mythe où l'homme est *poros* - celui qui a - tandis que la femme est foncièrement *aporia* - celle qui n'a pas. Pour s'y retrouver dans les affaires d'amour, il faut revenir à cette disposition de base. Cet avoir-là est, pour Lacan, l'essence de la relation anaclitique. On retrouvera ça dans sa "Signification du phallus" quand il essayera de disposer, l'un par rapport à l'autre, l'homme et le femme dans leur relation à l'amour et au désir, quand il dira que la femme trouve le signifiant de son désir dans le corps de l'homme, et qu'ainsi l'organe, revêtu de sa fonction signifiante, prend valeur de fétiche.

Dans *Le Séminaire IV*, cet excursus sur la relation anaclitique donne à Lacan matière à une généalogie de la perversion - une généalogie de la perversion dont le fondement se trouve dans cette relation anaclitique elle-même, si elle n'est pas - utilisons ce mot - *transmuée* par le symbolique. Qu'est-ce que ce serait si elle était transmuée par le symbolique? Ce serait que l'enfant pourrait apercevoir que la mère a un désir en dehors de lui. Si elle reste purement imaginaire par quelque mal façon, que se passe-t-il alors pour l'enfant en face du couple mère-phallus? - puisque c'est ça, au fond, la disposition fondamentale devant laquelle on se trouve: l'enfant face non pas purement et simplement à la mère, mais au couple de la mère et du phallus, c'est-à-dire au couple de la mère en tant qu'elle manque, et de ce qui symbolise ce manque.

Deux solutions! Ou bien s'identifier à elle, ou bien s'identifier au phallus. Ou bien faire, à la place de la mère, le choix phallique, c'est-à-dire s'identifier à elle dans son désir de phallus, réaliser pour elle l'assomption de sa nostalgie du phallus, et donc s'identifier à celle qui n'a pas - on trouve en effet cela exprimé par le sujet homosexuel: cette obsession phallique reprise de la mère, cet éloge de l'objet fascinant qui a été l'objet de la mère -, ou bien s'identifier au phallus, non pas dans la position d'avoir, mais dans la position d'être. C'est là que se trouve ce qu'on cherche à l'occasion dans le témoignage de l'homosexuel: savoir où serait bien passé l'amour, puisque dans la relation homosexuelle il semble qu'on peut s'en passer totalement. L'amour est en quelque sorte invisible dans les relations qui s'établissent là, parce que cet amour est présent comme par en-dessous. Et cet amour est l'amour de la mère qu'un partenaire choisi entre tous peut, à l'occasion, venir à représenter. D'ailleurs, dans *Le Séminaire IV*, Lacan détaille, à partir d'un certain nombre d'écrits cliniques d'autres analystes, les passages très rapides d'une position à l'autre chez le pervers - passages de l'identification à la mère à l'identification au phallus.

Là, certainement, on privilégie la position masculine. Quand Lacan détaille la généalogie de l'objet fétiche, il le fait à partir de l'homme et du désir. Ce qui s'oppose à cette généalogie du fétichisme, c'est la structure propre de l'homosexualité féminine qui, elle - l'analyse de la jeune homosexuelle le montre - se constitue sur le versant de l'amour et de la déception d'amour qui a pour elle valeur castrative. Mais ce qui est néanmoins en filigrane, c'est la question du fétiche pour la femme.

Les femmes ont des enfants. Les hommes ne les ont que secondairement. Quelle est la valeur des enfants pour une femme? Sans doute, quand cet objet est ordonné à l'homme, c'est un objet en fonction dans l'amour. Mais quand il n'est pas tant ordonné à l'homme, est-ce qu'on ne peut pas dire que l'enfant devient objet fétiche pour une femme? La question est posée très directement par la référence que Lacan prend à Freud, qui lui-même et à de nombreuses reprises - là je ne vais donner que celle-ci, je reviendrai peut-être sur les autres la prochaine fois - a cherché les équivalences du phallus. Par

exemple, s'agissant des transformations de la position subjective de la fille, il parle explicitement, dans son texte de 1925, "Quelques conséquences psychiques de la distinction anatomique entre les sexes", de l'équation, de l'équivalence pénis = enfant. "*La libido de la fille,* dit-il*, glisse sur une nouvelle position, le long de la ligne - et il n'y a pas d'autre façon de dire cela - de l'équation pénis = enfant. Elle abandonne son vœu pour le pénis et met à sa place le vœu pour un enfant.*"

Freud, à de nombreuses reprises, est revenu sur cette substitution - la substitution du désir vers l'enfant au désir vers le pénis -, ayant d'ailleurs une certaine peine à situer l'authenticité du désir vers l'homme. Ce qui est vraiment bien constitué chez Freud, c'est le vœu du pénis et le vœu de l'enfant - le vœu du pénis situé comme originaire et le vœu pour l'enfant étant comme une substitution fondée. Puis, entre les deux, il y a le désir pour l'homme - l'homme dont il dit à un moment que c'est finalement une sorte d'appendice du pénis. C'est ce qui pose, à l'horizon de ce *Séminaire IV*, l'authenticité subjective de la maternité, puisque, après tout, l'enfant, à suivre Freud lui-même, est un substitut du pénis, et qu'il y a quelque chose de commun entre lui et le fétiche. C'est bien aussi pourquoi Lacan prenait comme un fait de la clinique ceci, qu'en général, disait-il, les femmes veulent vêler. Elles veulent en avoir un. On constate donc la fréquence de cette issue, mais ça ne dit encore rien de son authenticité.

La question est bien de savoir dans quelle mesure la maternité est une solution honorable de la féminité. Honorable, elle l'est. Mais dans quelle mesure, du point de vue analytique, est-elle authentique? Il faut bien faire une différence, là, entre la mère et la femme. La mère, c'est l'instance qu'on appelle. C'est comme ça que nous la voyons dans *Le Séminaire IV*. C'est celle qu'on appelle au secours et qui répand ses bienfaits. Ou alors qui s'y refuse, qui ne répond pas, qui n'est pas là. La mère, c'est par excellence l'Autre de la demande, c'est-à-dire l'Autre dont on est dépendant, l'Autre, pour parler comme Freud, de la relation anaclitique, l'Autre dont on attend la réponse et qui vous garde parfois en suspens. La mère, c'est l'Autre à qui il faut demander dans sa langue, l'Autre dont il faut déjà accepter la langue pour lui parler. Dire que c'est l'Autre de la demande, c'est dire que la parole la plus primordiale est la parole de la demande, et que toute parole reste contaminée par cette demande. Sauf, on l'espère, la parole de l'analyste en fonction.

L'analyste serait celui dont la parole ne serait pas contaminée par la demande, dont la parole ne serait pas contaminée par la mère. C'est ce que la religion, après tout, a bien compris et qu'elle exploite, à savoir que la parole est dans son fond prière, mais avec ceci que dans la religion elle se dirige vers le Père - ce Père qui est, après tout, un substitut de la première divinité qui est maternelle. En effet, l'Autre de la demande, tel que Lacan le présente dans *Le Séminaire IV*, c'est une puissance - la puissance qui peut exhausser la demande. La toute puissance, il ne faut pas en chercher l'origine du côté du père. Il faut en chercher l'origine du côté de la mère, de la grande Mère, première parmi les dieux, la déesse blanche, celle qui, on nous le dit, a précédé les religions du Père. Alors, cet Autre de la demande qui est la mère, eh bien, c'est un Autre qui a, c'est la richesse, c'est l'abondance, c'est ce que, dans le mythe de Zeus, on nous présente comme la chèvre Amalthée, la corne d'abondance, le plein, qui déborde.

Et la femme ? Qu'est-ce que la femme, dans l'inconscient ? C'est le contraire de la mère. La femme, c'est l'Autre qui n'a pas, c'est l'Autre du non-avoir, c'est l'Autre du déficit, du manque, c'est l'Autre qui incarne la blessure de la castration, c'est l'Autre frappé dans sa puissance. La femme, c'est l'Autre amoindri, l'Autre qui souffre, et par là, aussi bien, l'Autre qui obéit, l'Autre qui se plaint, qui revendique, l'Autre de la pauvreté, du dénuement, de la misère, l'Autre qu'on vole, l'Autre qu'on marque, l'Autre qu'on vend, l'Autre qu'on bat, l'Autre qu'on viole, l'Autre qu'on tue, l'Autre qui subit toujours, et qui n'a rien à donner que son manque et les signes de son manque. Tout le contraire de la mère!

C'est même au titre de tout ce qu'elle souffre et pâtit que la femme est l'Autre désirable, l'Autre du désir et non pas l'Autre de la demande. Si on veut opposer la mère et la femme, disons d'abord que la mère est l'Autre de la demande et la femme l'Autre du désir - l'Autre à qui on ne demande rien mais que l'on soumet, que l'on exploite, que l'on met au travail pour, ce travail, l'exploiter, l'Autre que l'on censure, l'Autre que l'on réduit au silence, que l'on ligote et dont, en plus, on dit du mal.

Il arrive, certes, qu'on en dise du bien, qu'on la célèbre et la porte aux nues, mais ne serait-ce pas quand l'ombre de la mère tombe sur elle? L'amour courtois, qui est la figure où l'on exalte le plus la femme et son manque, suppose précisément qu'à la femme on n'y touche pas. Ca laisse donc penser que l'ombre de la mère tombe là sur la femme.

C'est ce qui fait que Freud impute à la femme de jouir de la souffrance. N'allons pas jusque-là mais il y a bien à rendre compte des fantasmes typiques que des femmes confessent communément, à savoir que pour atteindre à la jouissance, elles se représentent en elles-mêmes comme l'objet de la persécution masculine - battues, réduites à la déchéance -, comme si c'était la condition qui leur était imposée pour se sentir authentiquement femme. Ce "se faire souffrir" emprunte d'ailleurs volontiers des chemins détournés, par exemple sous couvert de l'impératif d'être belle qui n'est souvent que le masque du masochisme esthétisé.

Ça donne une *comedia del arte*, avec des personnages bien contrastés. D'un côté, la mère, couverte d'enfants, de l'autre, la femme couverte de chaînes. La mère couverte d'éloges, la femme couverte de crachats. Ici la puissance et la richesse, là la servitude et le dénuement. D'un côté, l'avoir et, de l'autre, le manque. De cela il faut dire que ça ne fait pas un. Les faits que l'expérience analytique accumule font objection à établir une identité entre la mère et la femme, et même une continuité sans rupture. C'est d'ailleurs un fait - un fait nouveau, un fait moderne, contemporain - que là où les femmes sont devenues citoyennes, sujets de droit de plein exercice - ce qui a mis beaucoup de temps pour se faire -, elles font volontiers objection à la maternité, au point d'engendrer une dénatalité fantastique qui fait problème aux gouvernements de la vieille Europe et même un petit peu aux États- Unis.

Au fond, ça pose la question freudienne de cette équivalence pénis = enfant. Pour être femme, faut-il refuser d'être mère? Reconnaissons que c'est une voie que choisissent explicitement un certain nombre de femmes. Ou bien un certain nombre ne consent à la maternité que le moins possible, pour y gagner le statut privilégié qui s'attache encore à la mère par rapport à la femme. Mais, dès qu'elles ont leur mot à dire, c'est: pas davantage! - refusant, au fond, de s'accomplir dans l'abondance de la progéniture.

Donc, la question de savoir si, pour être femme, il faut refuser d'être mère, mérite d'être posée. Je vous donnerai mon avis la fois prochaine, mais, jusque-là, suspendez toute opinion!

XIV - Cours du 6 avril 1994

Il faut que je réponde ! Il faut que je réponde à la question de savoir si, pour être femme, il faut refuser d'être mère. Il faut que je dise au moins mon opinion. J'ai été d'ailleurs amené à la formuler l'année dernière, dans la ville de Rome, où j'avais proposé comme thème, pour nos collègues italiens, la disjonction et la connexion entre femme et mère, et je n'ai pas une autre réponse à donner que celle que j'avais alors avancée.

Ce n'est pas une disjonction artificieuse que celle que j'évoque entre femme et mère, puisque l'expérience analytique nous amène des cas où le refus de la maternité est inconscient, où une femme qui veut être mère, qui l'énonce, qui le proclame, éprouve néanmoins qu'il lui est impossible de le devenir, et pour des raisons qui ne tiennent pas à la physiologie. Il peut se trouver que ces raisons tiennent à la physiologie, à l'âge ou à telle malformation. Ce sont des cas spécialement déchirants et qui ont tout leur intérêt de témoigner de ce vœu d'être mère, de ce *Wunsch* qui est le terme freudien que nous traduisons par désir.

Mais, évidemment, c'est spécialement de notre ressort comme analystes, quand il n'y a pas ces raisons physiologiques, quand une femme, en dépit de son vœu, ne parvient pas à tomber enceinte, quand elle ne parvient pas à mener une grossesse à son terme, ou encore, avant cet épisode, quand elle ne parvient pas à se décider pour un géniteur ou un autre. Là, nous sommes chez nous, nous sommes dans le registre de contradiction du désir.

C'est là que nous sommes conduits à formuler qu'il y a un refus inconscient de la maternité. Après tout, ce refus peut-être proclamé lui aussi, mais ça n'empêche pas qu'on puisse inférer un refus inconscient qui le supporte. Ce refus inconscient de la maternité est bien le lieu stratégique où nous avons à nous placer pour voir se disjoindre, dans la sphère de l'inconscient comme dit Freud, femme et mère.

Ce refus inconscient de la maternité ne se confond pas - c'est ce que je crois - avec ce que Freud a appelé le refus de la féminité, bien qu'il ait été peut-être porté à les confondre - à confondre le refus de la maternité et le refus de la féminité. Il ne manque pas d'indices, chez Freud, qui montrent que la maternité n'est peut-être pas si naturelle que ça à la féminité. Il va même parfois jusqu'à considérer que pour adopter la perspective de la maternité, il faut à la femme embrasser le choix d'objet proprement masculin.

Je viendrai un peu plus tard à ce paradoxe freudien mais, pour vous l'éclaircir tout de suite, en référence à ce que j'ai évoqué la dernière fois, je dirai qu'il y a chez Freud la notion que le choix d'objet propre à la féminité est le choix narcissique. Elle-même. Ou une partie d'elle-même. De telle sorte qu'aimer, désirer un enfant, c'est déjà aux limites de son narcissisme. Ca suppose déjà un certain virage "masculin". C'est ce qui rend d'autant plus paradoxal, et bien que ce soit nourri par l'expérience, que l'on puisse imputer le refus inconscient de la maternité à une identification virile chez la femme. Il semble en effet, dans l'expérience, que lorsque cette identification virile tombe, les voies de la maternité puissent s'ouvrir pour le sujet féminin.

Mais qu'est-ce à dire, l'identification virile? Ne faut-il pas mettre plus profondément en jeu une identification d'une femme au signifiant du désir? - ce que nous appelons le phallus. Et ça se trouve, en effet! Ca se trouve, ce refus de la maternité pour rester l'Autre du désir. Refuser d'être l'Autre de la demande - ce qu'est la mère - pour être l'Autre du désir.

À vrai dire, l'obstacle inconscient à la maternité semble souvent imaginaire. C'est un fait que la grossesse représente une atteinte à l'image du corps propre. Il ne manque pas de sujets pour témoigner explicitement de leur refus, de leur dégoût pour ce que la grossesse représente d'atteinte à l'image du corps propre, comme si cette déformation était une monstruosité, un dommage - un dommage fait à l'image et qui redoublerait ce dommage qu'incarne la castration réelle. C'est comme si, en plus d'être difforme par rapport à l'image du corps masculin, la maternité comportait une difformité supplémentaire. Ça se rencontre! Ça se rencontre souvent dans les cas que je dis être de refus inconscient de la maternité.

En même temps, on ne peut pas s'en tenir à ce registre imaginaire, à ce dégoût explicite et parfois formulé à l'endroit de l'image de la femme enceinte. Quand ça se rencontre, pour ce que je peux en témoigner d'expérience, on trouve toujours un autre élément qui supporte cet affect et qui est l'hostilité à la mère. C'est une hostilité qui peut

être explicite - terme que j'emploie plus volontiers que celui de *conscient* - mais qui est aussi inconsciente. Disons que c'est le refus d'être semblable à la mère. C'est un motif puissant du choix des femmes. A cet égard, le refus inconscient de la maternité peut être mis au registre des ravages de la relation mère-fille, où c'est la mère comme Autre de la demande, comme Autre tout puissant de la demande, qui est tenue pour responsable de ce qui manque à la fille - où la mère, précisément en tant qu'elle incarne la toute puissance suscitée par la demande elle-même, est considérée comme l'agent primordial de la castration de la fille.

C'est assez amusant de constater, dans ce chapitre qui ne l'est pas tellement, que les effets de cette relation ravageante entre la mère et la fille - ravageante pour la fille puisque c'est toujours la fille qu'on a en analyse et jamais la mère - coïncident avec ce qui se dégage, se déduit de la structure la plus commune de la vie amoureuse de l'homme telle que Freud l'a dégagée. Cette structure qu'il a appelée de ravalement et qui disjoint chez l'homme l'Autre de la demande et l'Autre du désir, et qui - c'est ainsi que je résume cette structure - produit chez lui, incessamment, une divergence vers une Autre femme, seule apte à signifier le désir.

L'Autre femme! Nous devons à Lacan d'en avoir dégagé l'instance clinique à partir de Freud. Il en a dégagé la fonction à propos de la femme hystérique, mais elle a toute son incidence, toute sa présence dans la vie amoureuse de l'homme. L'Autre femme, vouloir être l'Autre femme. Voilà une solution qui se propose au désir féminin. Et qu'est-ce qui nous autoriserait à dire que vouloir être l'Autre femme est une solution moins authentique que de vouloir être mère? Je crois qu'il est conforme à l'éthique même de la psychanalyse que d'oser poser cette question. C'est conforme à l'éthique de la psychanalyse et, aussi bien, à l'expérience analytique où le débat est présent d'être l'une ou l'autre - l'Autre femme ou la mère - ou de parvenir, par un certain nombre d'artifices, de manœuvres, de dichotomies, à être l'une et l'autre pour le même homme, ou bien - et faut-il parler, là, de maladroites - pour au moins deux.

Le désir d'être mère chez le sujet féminin, quand il se manifeste, est d'une intensité tout à fait incomparable avec le désir d'être père chez le mâle. Ca peut se rencontrer, chez le mâle, le désir intense d'être père. Dans ce cas-là, c'est très inquiétant. On se demande, en tout cas, ce qu'il y a là-dessous, alors que ça se rencontre d'une façon beaucoup plus ordinaire et acceptée comme telle chez le sujet féminin. Il y a une bonne raison à ce que le désir d'être mère et le désir d'être père ne soient pas comparables. C'est que chez la femme ce désir est en prise directe sur la castration. Je disais que le désir d'être père, quand il est très intense, est un peu inquiétant. A vrai dire, ce désir d'être père, quand il est intense, il semble n'être le plus souvent que le désir d'être mère, c'est-à-dire de se réaliser à l'envie de la femme - ce qui se rencontre électivement chez l'homme hystérique.

La notion d'une prise directe du désir d'être mère sur la castration, c'est ce qu'on trouve chez Freud quand il explique - c'est un moment capital du *Séminaire IV* de Lacan - que l'enfant est un substitut du phallus - dans les termes de Freud c'est substitut du pénis - et que, faute d'avoir le phallus, la fille passe au désir d'avoir un enfant qui, dans la règle, est un enfant du père. C'est ce que met en valeur ce cas qui sert de fil à Lacan dans l'élaboration de ce *Séminaire IV*, à savoir le cas de la jeune homosexuelle. Un enfant du père, comme si le père lui-même se substituait en cette occasion à l'Autre de la demande primordiale, comme si, finalement, le don suprême qui pouvait être attendu de cet Autre, c'était le don de l'enfant.

La notion que l'enfant est le substitut du phallus ne résout pas la question mais, au contraire, l'ouvre. C'est la question de savoir si le désir d'être mère ne serait pas par excellence le leurre de la position féminine. C'est la question qui est présente dans les élaborations de Lacan sur la sexualité féminine - l'idée que peut-être, dans la maternité, se réalise chez la femme le refus de la féminité, comme si le dénuement, la pureté du dénuement qu'implique en son fond la position féminine se révélait finalement insoutenable pour ce sujet qui se précipite de ce fait dans l'avoir des enfants. Donc, je crois conforme, aussi bien à l'éthique de la psychanalyse qu'à son expérience, de poser au moins comme problème qu'il se pourrait que la maternité soit un refus de la féminité. Je dis que ce sont les termes mêmes du débat qui agite le sujet féminin - qu'il le sache ou pas.

Ça se dénonce parfaitement quand cela s'accompagne du rejet du mâle comme époux. Ce n'était pas permis facilement du temps de Freud, mais, chez nous, il faut

reconnaître que c'est la clef de bien des divorces et qu'une solution s'essaye de nos jours, toujours plus fréquente, qui consiste pour une femme à vouloir un enfant tout en rejetant le père, refusant ainsi la loi androcentrique qui fait se gendarmer les néo-féminismes. Ces néo-féminismes n'ont pas encore tout à fait débarqué sur nos côtes, mais ça pointe. Les armadas du néo-féminisme sont là, et n'attendent que l'occasion, cinquante ans après, de venir nous libérer de la loi androcentrique. Ca va quand même assez loin aux États-Unis d'Amérique, où vous savez qu'il est requis, quand on parle du Bon Dieu, de dire alternativement *il* et *elle*. C'est quand même aller assez loin dans la rectification de la langue.

Je me souviens avoir entendu Roland Barthes, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, proférer que la langue est fasciste. Ca m'avait paru, je le confesse, d'une connerie abyssale à l'époque. Au fond, c'était dire que la langue est soumise au signifiant maître. Mais il est clair qu'il y a eu des gens qui ont pris ça à la lettre, et que si la langue est fasciste, eh bien, corrigeons la langue! C'est ce mouvement - mouvement d'une certaine façon admirable, qui a la grandeur du mouvement iconoclaste chez les Byzantins: la destruction des images -, c'est ce mouvement qui consiste à rectifier méthodiquement ce qui dans la langue semble sexiste. Ca n'a pas encore trouvé des adeptes dans nos pays latins, ni en France, ni en Espagne, ni en Italie. Il y a pourtant un champ merveilleux qui s'ouvre là aux audacieux, et aux audacieuses.

Je n'évoque ces militantismes à venir que peut-être pour les susciter. Je ne peux pas moi-même me faire le chantre de cette rectification mais je dois dire que ce serait assez stimulant de rencontrer ça comme objection. Mais je les évoque au moins pour m'y adosser, pour déjà dédouaner la psychanalyse en disant que son éthique, me semble-t-il, n'impose nullement aux femmes un devoir de maternité. Au contraire, vue du désir mâle tel que Freud en donne les coordonnées, cette psychanalyse semble plutôt leur présenter une alternative: ou mère ou femme.

Là, l'expérience parle puisqu'on observe, on constate que la maternité d'une femme peut fort bien conduire un homme - celui-là même qui l'a faite mère - à ne plus pouvoir avoir avec elle des rapports sexuels. Faire une mère d'une femme peut très bien réduire à l'impuissance un homme, son homme, ou, sinon à l'impuissance, du moins diminuer sérieusement l'appétence. Et ça se comprend! Ça se comprend dans la mesure où les femmes sont toutes différentes, dans la mesure où elles incarnent la différence en tant que telle, au point qu'une seule ne saurait toutes les résumer, tandis que la mère, elle, est une et toute. Si Lacan a dit "*La femme n'existe pas*", c'était pour faire entendre que la mère, elle, existe. *Il y a* la mère.

Il peut se trouver que, pour un homme, l'épouse qui lui donne des enfants et sa mère à lui se confondent. Ca ne les empêche pas dans la vie, l'épouse et la mère, de rivaliser sérieusement. Mais, *dans* l'inconscient, il peut se faire que la mère de ses enfants se confonde avec sa mère, et que ça le mette donc dans une certaine difficulté quant à la relation sexuelle. C'est ainsi qu'on constate de quelle façon l'ombre de la mère peut tomber sur la femme. Le résultat est variable. Ce peut être de réduire l'homme à l'impuissance, ou de le réduire, le pauvre, à l'adultère, ou de réduire bien des mariages à être des incestes. Je ne sais pas la solution qui vous paraît, à vous, à chacun, la plus probante.

Il ne faut pas croire que, du coup, cela prescrit à une femme de se refuser à se glisser dans l'ombre de la mère - "Non! Je ne serai pas mère!" Mais alors, c'est l'ombre du père - l'ombre du père qui, à l'occasion, tombe sur l'homme auquel celle-ci consacre sa féminité. Inceste encore! Ca n'a rien de surprenant si ce que dit Lacan est vrai, à savoir qu'il n'y a pas de rapport sexuel - ce qui veut dire, entre autres mais ici en particulier, que l'inceste contamine la relation entre les sexes. Il existe bien sûr des femmes femmes - des femmes qui refusent d'être Madame Mère. Mais, regardez de plus près! - le convive de pierre n'est jamais loin. Et le commandeur - le commandeur qui apparaît par exemple à la fin du *Don Juan* de Mozart - est l'époux clandestin de l'Autre femme, l'époux de celle qui se veut l'Autre femme.

Bon, eh bien, renversons maintenant un petit peu la perspective! Rien n'interdit que la maternité soit pour une femme la voie où se réalise l'assomption de sa castration. Rien ne l'interdit car il y a l'amour - l'amour lacanien. La mère n'est pas seulement celle qui a. Elle a à être, au-delà de l'Autre tout puissant de la demande, l'Autre de la demande d'amour - celle qui n'a pas, celle qui donne ce qu'elle n'a pas et qui est son amour. La mère, en tant qu'Autre de l'amour, n'est là qu'au prix de son manque, de son manque

assumé, reconnu. La femme femme, elle, la femme-phallus qui se voue à la jouissance, elle troque son manque contre le signifiant grand phi de la jouissance, quitte à le payer de son angoisse.

Donc, je ne rougirai pas de faire maintenant un éloge de la maternité, car, si aiguë que soit dans l'inconscient l'antinomie mère/femme, il n'empêche qu'une mère n'est "*suffisamment bonne*" - je reprends l'expression de Winnicott - qu'à la condition de n'être pas toute à ses enfants. Et c'est ce que veut dire la métaphore paternelle de Lacan. La métaphore paternelle veut dire que l'orthoposition maternelle suppose qu'elle n'est pas toute à son enfant. L'orthoposition maternelle suppose qu'elle reste femme. C'est présent dans la formule même de la métaphore paternelle où Lacan a résumé l'Œdipe freudien. La place du désir doit être préservée hors de la relation avec l'enfant. C'est ce que dit l'Œdipe et ce que Lacan a transcrit par la métaphore paternelle, sans doute sous les espèces de la référence et de la révérence rendues au père, mais ce qui est transcrit là, c'est que la mère est une femme, c'est qu'une mère n'est adéquate à sa fonction qu'à la condition de rester une femme.

C'est précisément ça, le scandale: la mère est une femme. C'est le scandale à quoi le sujet névrosé ne parvient à se faire que par l'analyse. On sait, par l'expérience analytique, de quelles incompréhensions, de quels embarras, et parfois de quels mystères, sont pour ce sujet entourées les relations sexuelles entre les parents. On sait le labyrinthe que ça constitue, pour le sujet névrosé, de se faire à l'idée que la mère est une femme pour cet homme qu'est le père. Aussi bien, par des biais divers, c'est le père qui souvent oublie que la mère est une femme, c'est-à-dire qu'elle n'est pas toute à ses enfants ni non plus toute à lui.

Vouloir une femme toute! Vouloir tout savoir d'elle! Vouloir la posséder tout entière! Eh bien, disons-le, c'est vouloir la mère et, pour un homme, c'est vouloir être son enfant. Alors, bien sûr, il y a des couples exemplaires. Eh bien, le soupçon qui pèse sur tous les couples exemplaires, c'est précisément que le monsieur dans l'affaire veut une femme toute et que sa compagne s'y prête.

J'avais dressé, il y a déjà quelques temps, la figure de Médée - pour qu'on respire un peu! Médée, c'est un mémento, c'est le mémento qu'il faut pour faire se souvenir à l'homme endormi, toujours endormi, que la féminité ne s'éteint pas dans la maternité. Pauvre con de Jason qui croyait que sa femme l'aimait comme une mère! Il découvre que les enfants, qu'il lui avait faits, n'avaient pas si bien leurré en elle le désir d'être le phallus, qu'elle le laisse partir indemne vers l'Autre femme. Jason vient lui dire: tout est bien, tu as les enfants, et maintenant, moi, je suis mon désir. Médée ne voulait pas être mère sans être en même temps l'Autre femme.

Il peut arriver qu'une maternité éteigne chez une femme la féminité. Ça se rencontre. Mais que la mère reste toujours femme, un homme ne l'oublie qu'à ses risques et périls. S'il ne sait pas faire en sorte que la mère de ses enfants se sente femme, il peut craindre qu'elle ne trouve ailleurs, chez l'Autre homme, la relation au phallus qu'il lui faut. Il faut bien dire qu'il y a certains de ces hommes qui arrivent à transformer leur épouse en mère sans lui faire des enfants, c'est-à-dire en se proposant eux-mêmes à cette place. C'est très risqué, très très risqué. Ainsi, l'antinomie mère ou femme n'est pas tellement une impasse féminine. C'est le lot de l'homme. Je disais à Rome: combien de Médée déguisées en bonne mère veillent-elles jalousement sur Jason enchaîné?

Voilà ce que j'ai amené comme réponse. Ce n'est pas une réponse toute droite, c'est une réponse un peu labyrinthique à la question du choix à faire entre mère et femme.

Je vais passer maintenant à une autre partie de ce que je voulais vous dire aujourd'hui, et qui s'articule à celle-ci puisqu'elle met en question cette équivalence proprement freudienne de l'enfant et du phallus. C'est une équivalence qui est un des soubassements de ce *Séminaire IV* et qui m'a fait, il faut bien l'avouer, un petit peu dévier de la ligne que j'avais fixée en début d'année, et d'autant plus facilement qu'il y a eu cette interruption des vacances.

Cette équivalence, je pourrais l'aborder par bien des perspectives mais j'ai choisi celle-ci. J'ai choisi la perspective d'un texte de Freud qui ne fait pas partie des références du *Séminaire IV*, bien qu'il soit à mon sens à garder en mémoire pendant sa lecture. Au-delà même de ce *Séminaire IV*, c'est un texte de Freud qui me semble être de nature à orienter la compréhension que nous pouvons avoir de cette élaboration et de cette transcription que Lacan a données de Freud sur un thème tout à fait fondamental.

Ce texte de Freud, qui ne contient pas plus de dix-sept paragraphes, est une petite contribution qu'il a publiée en 1917 et écrite en 1915, en même temps que ses essais qui composent la *Métapsychologie*. L'essentiel - *the gist* comme dit Strachey - de ce texte se trouve dans un paragraphe ajouté en 1915 aux *Trois essais* qui datent de 1905, et dont on peut dire, en suivant toujours Strachey, qu'il a été inspiré à Freud par "L'homme aux loups", publié en 1918 et écrit, pour l'essentiel du cas clinique, en 1914. Je voudrais donc, pour clore cette série avant l'interruption de Pâques, m'attarder avec vous sur cet écrit de Freud qui fait comprendre, de façon très élémentaire, la transcription freudienne que nous trouvons chez Lacan.

C'est un texte qui s'appelle en allemand "*Über Triebumsetzungen*". C'est composé de deux mots: *Trieb*, qu'on a traduit longtemps par instinct et qu'on a fini, devant les différentes évidences, par traduire par pulsion, et puis *Umsetzung*, qui dans le texte de Freud est au pluriel - *Umsetzungen*. *Setz (setzung*), c'est placer. Cette racine se retrouve chaque fois qu'il est question - par exemple dans les textes philosophiques que j'ai pratiqués - des fondements, des positions de fond. C'est donc ce qu'on place. Et le *Um*, c'est ce qu'on déplace. C'est ce qu'on pourrait rendre en français par *trans* ou par *méta*. De telle sorte que *umsetz*, c'est à la fois ce qu'on peut mettre autour de quelque chose, et c'est, aussi bien, déplacer, convertir, comme on convertit de la monnaie dans une autre. C'est ce qu'on négocie, comme on négocie des titres contre de l'argent ou contre d'autres titres de valeur. Et c'est aussi transposer et traduire.

Ce texte de Freud est un texte tout à fait capital concernant la théorie des pulsions. Le plus capital, c'est déjà dans la jonction de ces deux termes: *Trieb* et *Umsetzung*. *Umsetzung*, c'est quoi? Ca a été traduit par "transformation" mais on pourrait traduire par "traduction". C'est en tout cas autorisé par le dictionnaire - "une traduction de pulsion". C'est déjà capital parce que ça met en évidence, *chez* Freud lui-même et *dans* un titre de Freud, la connexion entre le langage et la pulsion. On a donc cette traduction possible par "transformation", mais on aurait envie aussi d'utiliser, non seulement le suffixe *trans*, mais le suffixe *méta*, qui vient du grec et qu'on utilise en français pour dire la succession, le changement et, aussi bien, ce qui déplace ou ce qui englobe, comme dans le terme de métaphysique qui au sens propre veut dire simplement les livres d'Aristote qui viennent après ceux de *La Physique*. On trouve aussi ce suffixe dans le terme de *métalangage*, et on le retrouve encore dans Lacan quand il parle de métabolisme - transformation à l'origine chimique - et, plus précisément, de métabolisme de la jouissance. Cette expression de Lacan, "*métabolisme de la jouissance*", est, au fond, la traduction la plus adéquate de ce *Triebumsetzung* de Freud.

J'amène ce texte parce qu'on y voit mis en oeuvre, et d'une façon peut-être inattendue, cette équivalence enfant = phallus qui fait le pivot du *Séminaire IV*. On voit cette équivalence, certes en termes que nous disons signifiants, mais avec leur contenu de jouissance tout à fait au premier plan. D'ailleurs, le titre complet du texte de Freud n'est pas seulement "*Über Triebumsetzungen*". S'y ajoute: "exemplifiées par l'érotisme anal" - "Transformations, traductions de la pulsion exemplifiées par l'érotisme anal". En effet, une des références de Freud - pas forcément la plus importante dans ce texte -, c'est la référence faite à l'érotisme anal, ce qui d'ailleurs va le conduire à amener un troisième terme dans cette équivalence enfant = pénis, mais nous verrons ça tout à l'heure.

C'est un texte qui devrait, de toute l'œuvre de Freud, être promu pour fonder la perspective lacanienne sur cette oeuvre. Certes, il y a, pour fonder l'inconscient structuré comme un langage, tous les textes qui appartiennent à la première découverte de Freud: *L'Interprétation des rêves,* la *Psychopathologie de la vie quotidienne, Le Mot d'esprit*. Mais, comme vous le savez, ce qui a été mis historiquement en tension avec cette première découverte de Freud, c'est sa seconde découverte après celle de l'inconscient, à savoir celle de la sexualité infantile, et telle qu'elle se formule dans un texte dont l'économie, le régime, la façon de raisonner semblent différents de *L'Interprétation des rêves*, à savoir les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, qui sont à diverses reprises évoqués par Lacan dans ce *Séminaire IV*.

La découverte de la sexualité infantile semble, pour une part, s'appuyer sur des observations du comportement de l'enfant. En particulier pour l'exemple que Freud amène d'abord, à savoir celui du suçage du pouce. Ca vient de l'observation du pédiatre Limner de 1879, qui a été traduite il y a quelques temps, et ça semble donc, pour une part, ne pas appartenir à l'expérience analytique proprement dite. Néanmoins, faisons

bien attention de saisir de quoi il s'agit quand Freud parle de sexualité infantile. Dans ce qu'il appelle l'observation du prégénital, il s'agit pour lui de montrer que la sexualité déborde la relation sexuelle, c'est-à-dire, à proprement parler, la relation entre les sexes. Il y a plus dans la sexualité que la relation entre les sexes. La relation avec l'autre sexe comme tel est ultérieure à une zone que Freud repère comme étant celle de la relation avec le corps propre - avec le corps propre et des parties du corps. C'est ça l'enjeu de ce que Freud appelle la sexualité infantile. C'est que la sexualité - ce qu'il appelle, lui, sexualité - commence avant la relation avec l'autre sexe, et qu'elle concerne essentiellement les satisfactions qui sont obtenues des relations avec le corps propre, des relations du sujet avec son corps et, si l'on peut dire, des relations de ce corps avec lui-même. C'est pourquoi c'est là qu'il intègre le terme d'auto-érotisme.

Ce qu'il appelle ici la sexualité infantile - disons-le clairement - concerne très précisément un statut de la jouissance qui n'implique pas de façon essentielle la relation avec l'autre sexe. Et ce que nous, nous appelons jouissance, se trouve dans le texte de Freud sous le terme, qui est présent spécialement dans la seconde partie, de *Befriedigung* - la satisfaction.

Dans le fait de prendre, comme exemple de la sexualité infantile, le suçage du pouce, qui peut être suçage de la lèvre ou suçage d'une autre partie du corps amenée à la bouche comme, par exemple, le gros orteil - le gros orteil qui avait d'ailleurs spécialement retenu l'attention de Georges Bataille -, dans le fait donc de prendre le suçage du pouce, ou des objets qui peuvent s'y substituer, comme exemple de ce qu'il appelle les manifestations sexuelles de l'enfance, qu'est-ce qu'il fait, Freud? Il marque que la pulsion n'est pas comme telle dirigée vers autrui, qu'elle est essentiellement dirigée vers le corps propre. Et il en élabore une théorie très précise - une théorie très précise de la naissance de cette satisfaction pulsionnelle.

Quelle est cette théorie, cette généalogie de la jouissance? Si on part du suçage du pouce ou des objets qui peuvent s'y substituer, on s'aperçoit que ce qu'on peut situer comme jouissance originaire est celle de sucer le sein, c'est-à-dire de satisfaire le besoin de nourriture. Et tout se passe comme si, à cette satisfaction d'un besoin lié à la nourriture, à la persévération de la vie, était associée une seconde satisfaction, celle qui concerne la zone des lèvres. C'est ainsi que Freud situe la jouissance au départ. Il la situe dans cette association de deux satisfactions: la satisfaction d'un besoin et la satisfaction d'une zone qu'il appelle érogène, qui produit du plaisir en tant que telle et qui ensuite s'émancipe de la première. C'est précisément la phrase qu'il ajoute en 1915 à son texte de 1905: "*Pour commencer, l'activité sexuelle s'attache aux fonctions qui servent l'auto-préservation du sujet et ne deviennent indépendantes que plus tard.*"

Autrement dit, il y a d'abord association de ces deux satisfactions: la satisfaction d'un besoin proprement dit et la satisfaction en quelque sorte supplémentaire qui vient du mouvement même des lèvres, de leur excitation. Puis, dans un deuxième temps, la seconde satisfaction s'indépendantise. Elle vaut alors pour elle-même. Freud le formule précisément: "*Le besoin de répéter la satisfaction sexuelle se détache du besoin d'ingérer la nourriture*". Il y a une séparation, une rupture. Les deux satisfactions se séparent, et la satisfaction propre de la zone érogène devient en quelque sorte un but en soi pour le sujet - retrouver ça pour soi-même, même si, à ce moment-là, ça ne sert plus à la survie.

On peut dire que c'est vraiment le point où, pour Freud, s'insinue ce qu'il appelle la pulsion. Il écrit: "*Ca semble dire: quel dommage que je ne puisse m'embrasser moi-même!*" La représentation la plus précise qu'on peut avoir de la pulsion chez Freud, c'est celle, en effet, d'une bouche qui s'embrasserait elle-même. De telle sorte qu'embrasser quelqu'un d'autre - ça arrive - n'apparaît déjà que comme une substitution de cette activité foncière de la pulsion qui est celle de la bouche s'embrassant elle-même. Remarquez en passant que c'est là déjà tout le problème que Lacan traitera dans *Encore*: en quelle façon jouir du corps de l'Autre peut valoir au regard de la jouissance pulsionnelle? Comment, *via* le corps de l'Autre, puis-je obtenir la jouissance qui est celle propre de la pulsion?

Alors, dans son style empirique, Freud fait la distinction en disant que ce n'est pas vrai pour tous les enfants, que c'est seulement vrai de ceux pour qui la jouissance orale a été spécialement importante. Il le dit dans ces termes: "*seulement pour ceux pour lesquels il y a une intensification de la signification érogène de la région labiale.*" Le mot qu'il emploie là, c'est le mot de *Bedeutung* - la signification, la signification érogène. Nous

sommes donc d'emblée dans des termes qui concernent le langage, et spécialement quant à cette jouissance dont il s'agit. Cette jouissance, elle tient à une signification. La zone érogène, c'est une zone qui a une signification érogène, une *Bedeutung* érogène.

Ne serait-ce que par là, vous comprenez pourquoi, entre tous les mots, Lacan, pour son texte de "La signification du phallus", a choisi le terme de *Bedeutung.* C'est un terme qui se retrouve dans Freud à d'autres égards, et spécialement à propos du phallus. L'expression de "signification du phallus" figure dans son texte qui porte sur le fétichisme.

Au moment même où Freud nous dévide la généalogie de la jouissance pulsionnelle, puisque c'est de ça qu'il s'agit, à savoir qu'elle est d'abord associée à la satisfaction du besoin pour devenir ensuite indépendante et soumise à une répétition propre, et même à un rythme propre - Freud étudie le rythme de la succion -, au moment même donc où Freud étudie la généalogie la plus matérielle de la jouissance, ce qui vient sous sa plume, c'est le terme de *Bedeutung*. Ça a une signification érogène pour le sujet.

Ça se retrouve, bien entendu, chez l'homme, quand la signification de telle zone érogène a été intense pendant la petite enfance. Ca nous donne, par exemple, des hommes qui aiment boire et fumer, ou, chez les femmes, quand c'est soumis au refoulement, les troubles hystériques bien connus, à savoir les troubles de la nutrition, les symptômes de la gorge nouée ou du vomissement. C'est ce qui nous a donné cette caractériologie analytique un peu dégradée dont nous sommes aujourd'hui bien éloignés mais qui, à son origine, est précisément liée à cette généalogie de la jouissance que je m'attache à vous montrer ici dans le texte de Freud.

À partir de cette construction, Freud détache ces traits de la jouissance. Premièrement, le fait qu'elle est liée à une fonction vitale mais qu'elle s'en rend indépendante. Deuxièmement, qu'elle n'a pas un objet sexuel extérieur mais qu'elle est auto-érotique et concerne le corps propre - c'est en prenant le corps propre lui-même comme objet qu'elle trouve sa satisfaction, son but étant à trouver dans la zone érogène elle-même. Donc, déjà à l'origine, Freud isole ce déplacement possible de l'objet: l'enfant cherche des parties à sucer, des parties de son corps, et ensuite, par un effet d'habitude, il se trouvera préférer tel objet. C'est ce que Freud appelle la tendance au déplacement qui lui paraît être déjà proprement comparable aux symptômes de l'hystérie.

Je relève rapidement l'accent qui est par lui porté sur la répétition. Il y a une satisfaction originaire qui a été précédemment expérimentée, celle de la succion du sein, de l'ingestion du lait, etc. Se manifeste alors, indépendamment de cet objet - le sein et le lait qui en provient -, le besoin de répéter cette satisfaction. Le mot de *Wiederholung*, qui sera plus tard le *Wiederholungszwang*, l'automatisme de répétition, est déjà par Freud inscrit dans ce fonctionnement, dans cette observation de la jouissance auto-érotique.

Là, je suis en train de suivre la construction de Freud dans le second essai des *Trois essais sur la sexualité*. C'est alors qu'il amène, après la zone orale, ce qui concerne la zone anale. Il pose que l'analyse enseigne que la signification érogène de la zone anale est très grande dès le début du développement. La *Bedeutung* de la zone anale est intense dès le début du développement. Les transmutations de l'excitation sexuelle anale continuent d'être présentes dans le reste du développement du sujet. C'est là que Freud ajoute un paragraphe qu'il développe dans son texte des "*Triebumsetzungen*".

Prenons un peu ce texte qui concerne les traductions, les transpositions de la jouissance pulsionnelle. Ça répond au fond à la question: que devient la jouissance pulsionnelle? Le point de départ que Freud rappelle, c'est ce qu'il a écrit en 1908 après ses *Trois essais*, à savoir son écrit concernant le caractère et l'érotisme anal. Au fond, ce texte consistait à démontrer la récurrence d'un certain ensemble de traits de caractère chez le sujet, par exemple la parcimonie et l'obstination. La démonstration de Freud, en 1908, c'était de montrer que cet ensemble de traits de caractère se rencontre chez des sujets qui ont un intérêt spécial pour l'érotisme anal et qui en portent la marque. C'est une thèse encadrée dans un ensemble plus général mais qui rappelle en quelque sorte la perversion primaire du sujet. C'est ce qui est devenu populaire par l'expression de "l'enfant pervers polymorphe", mais qui consiste à dire que le sujet est foncièrement et d'abord pervers.

Dans *Le Séminaire IV*, nous avons une suite de cette thèse. La perversion primaire du sujet, c'est simplement en quelque sorte d'être le phallus de la mère, et c'est cette perversion primaire dont il s'agit de savoir si le sujet en est vraiment défait. Comme vous le savez, la thèse de Lacan, c'est que pas vraiment. Au point que, un peu plus tard, il pourra dire que la fin de l'analyse est d'en finir avec cette perversion primaire. On

rencontre dans ce *Séminaire*, à l'occasion, la notion que le sujet est primordialement pervers. Il y a aussi la thèse selon laquelle le sujet est primordialement paranoïaque - ça concerne "Le stade du miroir" avec sa structure du "ou toi ou moi" -, et puis la thèse que le sujet est primordialement hystérique, primordialement insatisfait - ce que Lacan écrit par son $.

Ici, chez Freud, il y a la notion d'une perversion primaire due à la pulsion, à la jouissance pulsionnelle. Perversion en tant que cette jouissance n'est pas naturellement accordée à l'autre sexe, et que le moi se pose par rapport à cette perversion dans des positions de réaction de sublimation, c'est-à-dire substituant d'autre buts au but primaire de la pulsion. Ce que Freud démontre en 1918, dans ce qu'il appelle le caractère anal, c'est que le moi peut porter une empreinte spéciale, une frappe pulsionnelle spéciale - comme on dit frapper une monnaie -, un cachet propre qui se marque dans le caractère du sujet. Ainsi l'égo est en quelque sorte frappé par la pulsion.

Freud rappelle également ses conclusions de 1913, dans son article "La prédisposition à la névrose obsessionnelle", qui mettent en valeur que la période du primat génital est précédée par une organisation prégénitale où l'érotisme anal joue un rôle majeur. C'est là ce que Freud va développer dans cet écrit des "*Triebumsetzungen*" que j'ai souligné et où le problème est de savoir comment s'accorde le prégénital, c'est-à-dire cette période - puisqu'il y a une découpe temporelle chez Freud - de la jouissance pulsionnelle, avec la période proprement génitale qui est marquée par un primat que Freud appelle génital et que nous pouvons appeler phallique.

prégénital / génital

(a)

La problématique est la suivante: comment s'accorde, avec le phallus, la jouissance pulsionnelle? C'est cette problématique qui roule dans Lacan sous les espèces de savoir quels sont les rapports entre l'objet *a* et le phallus. C'est strictement la découpe de cette problématique freudienne. Comment les pulsions, orales, anales, sont-elles conservées, modifiées et transformées quand s'impose le primat du phallus? - en supposant, bien sûr, qu'elles ne sont jamais totalement annulées. Le postulat qui est présent dans toute l'élaboration de Freud, c'est que le phallus, le primat du génital, n'annule pas totalement la jouissance prégénitale. Même s'il la coordonne, même s'il la surplombe, il y a un reste.

Vous saisissez pourquoi Lacan a appelé son objet *a* le plus-de-jouir. Ça suppose, en effet, que cette jouissance prégénitale est d'une certaine façon annulée dans la nouvelle organisation génitale - ça s'échange - mais qu'il y a un reste. Et c'est ce supplément que Lacan a isolé comme plus-de-jouir.

La question que pose Freud dans son écrit, c'est: qu'est-ce qu'il advient spécialement des pulsions, des excitations pulsionnelles, des motions pulsionnelles qui concernent l'érotisme anal? Il énumère alors trois possibilités. Premièrement: conservent-elles leur nature originaire mais comme refoulées? Deuxièmement: sont-elles sublimées ou assimilées par transformation en traits de caractère? - c'est-à-dire assimilées par *Umsetzung* en traits de caractère. Troisièmement: trouvent-elles comme telles une place dans l'organisation dominée par le primat génital? Freud énumère donc trois possibilités: ou bien elles demeurent mais refoulées, ou bien elles sont transformées, traduites dans l'organisation génitale, ou bien elles sont purement et simplement déplacées et s'insèrent dans l'organisation génitale.

Au fond, ce n'est pas la question qu'il va examiner dans le détail parce qu'il doit y avoir, comme il le dit, un peu de tous ces processus, un peu de toutes ces vissicitudes qui sont en jeu. Mais on voit que la question qui est très exactement posée par Freud, c'est de savoir, à partir du moment où domine le phallus, c'est-à-dire la relation à l'Autre, quel est le reste de la jouissance pulsionnelle.

$$\frac{A}{a}$$

La question, que Lacan va traiter pendant de nombreux Séminaires, du rapport du grand Autre et du petit *a*, du phallus et du petit *a*, on en trouve au fond, à fleur de texte, la donnée dans cet écrit de Freud. C'est pourquoi on peut retenir l'expression que Freud emploie et qui n'est pas simplement celle de développement. Il ne parle pas simplement du développement de l'enfant, il dit: "*le développement et la transposition pulsionnelle*". On peut donc dire que chaque fois que l'on parle du développement en termes historiques, et si on suit Freud lui-même qui a pourtant cette conception chronologique du développement, il s'agit d'un développement qui est accompagné par une transposition pulsionnelle.

Tout en disant que le matériel est obscur, qu'on reste là confondu et que l'on peut seulement là apporter une contribution, il faut remarquer que Freud apporte une lumière tout à fait précise sur ce qu'il appelle la transposition. Son point de départ, dont il trouve le matériel, dit-il, dans les productions de l'inconscient - ce que Lacan plus tard appellera les formations de l'inconscient, c'est-à-dire aussi bien les idées adventices dans l'analyse que les fantasmes et les symptômes -, son point de départ, c'est ce que lui-même appelle une série entre les fèces, c'est-à-dire l'objet anal, l'enfant et le pénis. C'est ça qui fait la matrice du texte de Freud, donnée comme telle, et qu'il qualifie d'ailleurs de concept - *Begriff.* Ce sont des concepts - des concepts qui se laissent évidemment traduire comme des signifiants.

Une série donc de trois termes, dont il démontre pas à pas les rapports d'équivalence. C'est d'ailleurs très frappant puisqu'il commence par dire qu'il s'agit de concepts qui, dans l'inconscient, sont mal distingués les uns des autres, sont aisément interchangeables. Et, comme il les trouve inadéquats, il dit: "*Parlons le langage de la sphère de l'inconscient, disons que dans l'inconscient ils sont traités comme équivalents et peuvent librement se substituer l'un à l'autre.*" On trouve donc, chez Freud lui-même, cette exigence d'une série d'équivalences avec des termes substituables les uns aux autres, et, à partir de là, les deux grandes parties de son texte vont être l'équivalence enfant = pénis, et ensuite l'équivalence fèces = enfant. Cela pour arriver à une troisième partie qui est l'inter-relation des trois termes.

Étant donné l'heure, je n'ai pas le temps de détailler ce texte comme je l'aurais voulu, mais je peux quand même noter que, concernant la partie de l'équivalence enfant = pénis, Freud se fie à la langue, à la langue allemande, pour dire que dans le langage des rêves comme dans le langage quotidien, les deux peuvent être remplacés par le même symbole: *das Kleine* - "le petit". Dans ce terme issu de la langue, il voit ce qui fait, d'une analogie qu'il appelle organique, une équivalence à proprement parler symbolique.

C'est là qu'il distingue, chez la femme névrosée, les trois cas que j'avais évoqués la dernière fois. Premièrement, le désir du pénis comme principal véhicule de ses symptômes. Deuxièmement, le désir de l'enfant, comme si ces femmes avaient compris que la nature leur a donné des enfants comme substituts du pénis. Et, troisième cas, des femmes où les deux désirs sont perceptibles. Freud conclut alors sur l'identité inconsciente foncière de ces deux désirs, de telle sorte que quand il a à traiter du désir envers l'homme, il ne trouve pas d'autre chose à dire que l'homme intervient ici comme appendice du pénis. C'est là aussi qu'il note que "*sans doute faut-il l'enfant pour permettre à la femme la transition de l'amour de soi narcissique à l'amour de l'objet*", mais étant donnée l'heure, il faut que je passe un certain nombre de choses.

Plus loin, c'est la seconde équivalence qu'il met en valeur: fèces = enfant, en s'appuyant d'ailleurs sur le cas du petit Hans que vous trouvez commenté dans *Le Séminaire IV* et où l'enfant apparaît en effet comme "*lumpf*", qui est le mot de Hans pour désigner l'objet anal. Ca marque que la libido qui est attachée au contenu de l'intestin peut être transférée à l'enfant. Là encore, c'est une preuve linguistique que Freud donne avec l'expression "donner un enfant à quelqu'un", puisqu'il voit dans les fèces la forme originaire du don. Il note d'ailleurs de façon très fine que le petit enfant ne salit pas les étrangers et que c'est seulement avec les personnes vraiment proches qu'il fait l'hommage de déféquer dans leurs bras. J'en ai d'ailleurs fait l'expérience ce week-end où je me suis trouvé rencontrer mon petit neveu de dix-huit mois - charmant bambin - que je n'avais pas vu depuis qu'il avait quelques jours. Eh bien, malgré mon attente de le retrouver sale dans mes bras, j'ai dû déchanter. Il ne devait pas me considérer comme assez proche pour me faire cet hommage.

La notation de Freud ici, concernant le don anal, c'est que c'est pour l'enfant la première occasion où il a à décider entre deux attitudes: l'attitude narcissique, c'est-à-

dire conserver le contenu de ses intestins pour sa propre satisfaction auto-érotique, ou celle de l'amour de l'objet, c'est-à-dire sacrifier ce contenu à son amour - d'où la notion que l'attitude qui prévaut dans l'érotisme anal est celle du défi, de l'obstination, de l'affirmation de sa propre volonté. Tout cela se cramponne à l'érotisme anal.

Comme il faut que j'aille vite et que je termine, j'attire votre attention sur l'extraordinaire diagramme que Freud formule à la fin de ce texte. C'est un diagramme sur deux axes. Un axe qui est celui du stade objectal, où on trouve, d'une façon assez élémentaire, l'érotisme anal et donc l'objet fèces, puis le don et l'argent qui sont des transformations significatives de l'objet. Nous avons ensuite un autre axe vertical où sont liés le narcissisme et le complexe de castration, et où Freud place d'une façon significative le pénis:

Schéma 1

pénis

Narcis
C de C

E.anal ____________________
fèces don argt
stade objectal

Dans ce texte que j'ai voulu vous laisser pour finir, nous avons tout un développement qui concerne ce que Lacan résumera dans les termes de métabolisme de la jouissance et de relation entre le métabolisme de la jouissance et la métonymie signifiante. On peut dire ici que ce qui se déplace dans ce schéma freudien, c'est cette satisfaction originaire qui se trouve ensuite répétée hors de son lieu propre. C'est en effet le déplacement essentiel: cette jouissance passe au signifiant et les termes signifiants s'enchaînent les uns aux autres. Et ici, le primat génital, d'une façon évidente, n'empêche pas la jouissance pulsionnelle d'agir et d'être présente, de telle sorte que les parties du corps, qui sont sélectionnées par la pulsion selon leurs formes de bord, sont au fond tout de suite ouvertes à une transformation signifiante.

Voilà ce qui me paraît, dans l'œuvre de Freud, d'une façon tout à fait manifeste, et plus manifeste encore que dans le texte sur les pulsions et leurs vicissitudes -, voilà ce qui me paraît indiquer la connexion de la jouissance et du signifiant. Je vais m'arrêter là et vous donner rendez-vous la dernière semaine d'avril, le mercredi 27, pour une nouvelle série de ce cours.

XV - Cours du 27 avril 1994

Nous commençons la dernière partie de ce cours et il nous faut viser la conclusion, qui est la conclusion de la cure analytique. J'ai en effet conçu ce cours comme une propédeutique, une introduction à ce qui rassemblera au mois de juillet une communauté internationale autour de ce thème: "La conclusion de la cure". Et, après ce que je vous ai amené ici non sans un certain excursus, il faut en venir à notre affaire: la fin de l'analyse.

Cette communauté internationale a pour appui, concernant la doctrine de la fin de l'analyse, ce que Lacan a ajouté à Freud sous le nom de la passe. Lacan a nommé la fin de l'analyse le moment de la passe, et il a articulé, à ce moment, une procédure de vérification qu'il a mise en oeuvre, et qui depuis lors constitue une aspiration - une aspiration des analysants et des institutions d'analystes à la mettre en œuvre. Eh bien, c'est de ça dont nous nous occuperons de façon resserrée dans cette dernière partie, et notre point de départ, notre boussole sera l'écrit par lequel Lacan l'a introduite, en octobre 1967, sous le titre de "Proposition sur le psychanalyste de l'École".

Pour inaugurer cette troisième partie, je vais reprendre ici ce que j'ai développé il y a trois jours, dans la ville de Turin, en Italie, sur le thème que j'avais proposé et qui, en italien, sonne mieux qu'en français: "*Come initiano le analisis*", c'est-à-dire: "Comment commencent les analyses". En effet, comment finissent les analyses, ça dépend de la façon dont on conçoit la manière dont elles commencent. En tout cas, c'est la perspective logique que Lacan nous a introduite. Le "comment elles finissent" dépend du "comment elles commencent".

Certes, *les* analyses - j'ai mis un pluriel dans le titre italien - commencent de façons très différentes. Il y a une variété de commencements de l'analyse, et on peut s'amuser à les décrire, ces commencements. Elles commencent parfois dans les larmes et elles commencent parfois dans le rire. Elles peuvent commencer aussi dans la difficulté, dans la méfiance: "Est-ce que j'en ai vraiment besoin? Est-ce que vous êtes, vous, l'analyste qui peut m'entendre? Est-ce que je veux vraiment une analyse?" Mais elles peuvent aussi bien commencer dans l'aisance, dans la facilité: "J'y pense depuis longtemps. Je retardais ça jusqu'au moment où enfin j'accomplis mon dessein."

Il arrive qu'elles commencent dans l'urgence. Tout de suite. Le sujet peut même se présenter dans la panique. C'est le cas de l'Homme aux rats, pour se référer ici à un cas princeps de Freud. Elles peuvent aussi commencer par la réticence. C'est par exemple le cas de Dora, dont on peut dire que, dès qu'elle se présente, elle résiste à l'opération analytique. Ou encore, comme avec la jeune homosexuelle de Freud, qui est propulsée vers l'analyste par l'inquiétude de sa famille, l'analyse commence alors que le sujet est dans une sorte de service commandé. Il n'est pas très sûr qu'il reprenne à son compte cette demande. Et puis, enfin, ça peut commencer à des âges très différents. Dans l'âge mûr comme dans la jeunesse. Pour faire sa vie, ou pour obtenir sur sa vie une autre perspective. Donc: variété de l'entrée en analyse.

Il est certain que, dès l'entrée, aucune analyse ne ressemble à une autre. Il y a une variété empirique qu'on peut s'attacher à décrire dans le détail. En même temps, il n'est pas faux de dire que les analyses commencent toujours de la même façon, si on se met à distance de la variété empirique pour saisir la structure du commencement. Sur ce point, il y a un accord entre les analystes, un accord qui paraît merveilleux, et qui consiste à dire que les analyses commencent toujours par le transfert. C'est là une réduction théorique de la variété empirique sous laquelle se présentent, se manifestent les commencements analytiques.

C'est même au point que cela a donné une règle qui s'impose à l'analyste depuis Freud, celle d'attendre le transfert. Attendre le transfert pour opérer comme analyste. Ca ne vaut pas la peine, et c'est même néfaste, de commencer à interpréter avant que le transfert soit là. Même dans la mesure où l'on peut supposer que le transfert est là d'emblée, il faut attendre qu'il ait pris consistance avant d'interpréter - attendre sa consolidation, s'assurer qu'il est bien là et qu'il a son poids avant d'entamer l'opération proprement analytique, c'est-à-dire l'interprétation.

J'ai dit que c'était une règle dans la mesure où c'est ainsi que cela a été transmis à des générations d'analystes - cette posture expectante, requérant d'eux de se taire autant que possible, ou, en tout cas, de ne pas déchaîner les puissances de l'interprétation avant d'être assuré de la solidité du transfert du patient. On pourrait penser que Lacan s'est trouvé lui-même acquiescer à cette doctrine, dans la mesure où il

a formulé, précisément dans sa formulation sur le psychanalyste de l'Ecole qui introduit la passe: "*Au commencement était le transfert*" - avec cet accent un peu emphatique de la formule biblique. Seulement, la réponse de Lacan à la question de savoir comment commencent les analyses, et précisément comment elles commencent pour pouvoir finir, sa réponse - qui n'est pas de la rhétorique mais de la logique - sa réponse, en 1967, qui est restée mémorable par la précision qu'elle comporte, c'est qu'elles commencent comme ça:

$$\frac{S \longrightarrow S_q}{s\,(S_1, S_2, \ldots S_n)}$$

Nous avons, sous la barre, une suite de signifiants numérotés, et, au-dessus, une grande flèche qui conduit d'un grand S à un autre S avec l'indice $_q$ pour *quelconque*. Voilà la réponse de Lacan à la question de savoir comment commencent les analyses.

Certes, beaucoup d'entre vous connaissent cette formule. Je l'ai moi-même commentée souvent. Mais si j'en reprends l'examen, c'est pour en cerner les motivations et aussi les limites dans la perspective qui est la nôtre, celle de la conclusion de la cure.

Notre perspective, en effet, est celle de la conclusion de la cure mais c'est aussi celle que nous impose une pratique de l'analyse qui n'est plus la pratique du temps de Freud. Il y a un critère évident, trop évident, qui signale que notre pratique n'est plus celle du temps de Freud. C'est le critère de la durée. Nous exigeons, d'une analyse complète, une durée qui n'a rien à voir avec ce que c'était du temps de Freud. Il faut savoir pourquoi. Est-ce qu'il suffit de dire que désormais la psychanalyse est passée dans le discours courant et que ses effets de vérité sont plus complexes, plus difficiles à obtenir? Ou faut-il mettre en jeu un facteur qui, à Freud, était resté inconnu, non développé? Toujours est-il que nous devons nous poser la question, de telle sorte qu'il ne suffit pas de dire que la psychanalyse proprement dite est freudienne dans ses fondements. Sans doute l'est-elle, mais, en même temps, un siècle de pratique a indubitablement modifié les conditions de l'exercice de la psychanalyse, et cette modification retentit très loin sur les fondements mêmes de cette pratique.

Alors, j'ai eu, il y a trois jours, à traiter cette question dans la ville de Turin. Ville douloureuse... Je n'ai pas oublié un instant que cette ville connaissait quelque chose de l'Histoire puisqu'elle avait été la capitale de l'Italie, jusqu'à ce que, comme résultat de son succès, comme résultat du succès de ce mouvement qui en est parti et qu'on a appelé *Risorgimento*, elle se soit trouvée abandonnée, puisque le statut de ville capitale se déplaçait plus au sud, jusqu'à Rome. Tous les jours, cette ville de Turin en souffre encore. Elle souffre encore du jour où Cavour a dit que la capitale de l'Italie ne sera pas Turin mais Rome.

Ce n'est pas forcément définitif, d'ailleurs. Ils sont en train de se poser la question, après être morts en quantité pour l'unité italienne et avoir commotionné toute l'Europe pour ça. Cavour, il faut bien le dire, a mis toutes ses ambitions à provoquer une grande guerre européenne pour réaliser son désir. Eh bien, aujourd'hui, d'une façon tout à fait distrayante, ils essayent de mettre cette unité un petit peu à mal, en tout cas de la mettre en question.

Donc, à Turin - et sans oublier qu'il y a là une ville témoin de ces déplacements de l'Histoire, de ces désinvestissements, de ce métabolisme dont l'Histoire est féconde -, j'ai présenté la question du transfert sur deux versants, comme partagée en deux. L'un de ces versants, je l'ai appelé *lecture*, et l'autre, je l'ai appelé *libido*. Ce clivage de la lecture ou du déchiffrement et de la libido ou de la jouissance continue, me semble-t-il, de déterminer notre abord de la question du transfert et de la fin de l'analyse.

Ils ont essayé, à Turin, de ramener un certain nombre de non analystes intéressés plus ou moins par l'analyse. On a entendu un professeur de lettres, un mathématicien, et aussi un médecin. Finalement, le plus malin était le médecin - un médecin représentant l'Ordre des médecins dans la région de Turin. Ce médecin s'était beaucoup inquiété de savoir comment l'analyste pouvait accepter des gens qui avaient des symptômes, plutôt que de les renvoyer au médecin. Sa question, qui pouvait paraître naïve, avait tout de même sa pertinence. Au nom de quoi acceptons-nous en analyse quelqu'un qui ne va pas

bien? Nous l'acceptons, dans la règle, il faut le dire, sur le fond que nous lui faisons confiance. Nous lui faisons confiance sur le fait que ses symptômes relèvent de l'analyse. Mais enfin, il faut la peine d'évaluer ça auparavant.

À quelles conditions nous l'admettons? Nous l'admettons dans la mesure où nous croyons qu'il y a un certain type de symptômes qui ne relèvent pas de la médecine. Certes, le sujet peut dire qu'il a mal ici et qu'il a mal là, mais, au fond, nous supposons qu'il a des symptômes bien particuliers, et - disons-le ainsi en considérant déjà comment ils peuvent disparaître - des symptômes qui guérissent par la révélation de leur cause, c'est-à-dire des symptômes dont nous supposons qu'ils apparaissent du fait que leur cause présente dans le sujet est inconnue de lui.

Ça peut paraître tout à fait fantastique au médecin. C'est au fond quelque chose qui pourrait paraître relever de la science-fiction. Nous admettons quelqu'un en analyse quand nous pensons que la puissance pathogène de la cause du symptôme est susceptible de disparaître dès lors que cette cause sera révélée. Révélée, c'est-à-dire énoncée explicitement. Nous admettons un sujet quand nous pensons que son symptôme pourra guérir par un énoncé explicitement formulé. C'est dire que nous pensons que la cause est cet énoncé lui-même, en tant qu'il subsiste dans le sujet sans pouvoir être formulé par lui. C'est ainsi qu'on peut faire approcher l'inconscient à quelqu'un qui n'en aurait pas l'idée. L'inconscient, c'est cette supposition qu'il y a des symptômes dont la cause est un énoncé qui ne peut pas être formulé.

C'est évidemment très étrange, ce mode de subsistance subjective d'un énoncé indicible. Au fond, c'est ce que Freud a élaboré sous le nom de refoulement. Ce qu'il a appelé refoulement, par rapport à sa pratique de faire dire, c'est le mode de subsistance de l'énoncé indicible comme cause du symptôme. Dès lors, il s'agit d'un énoncé indicible qui est assimilable à un énoncé écrit qu'on ne saurait pas lire - qu'on ne saurait pas lire comme il faut le lire. Ce que Freud a appelé l'inconscient, à partir de *sa pratique*, c'est ce que Lacan nous a présenté comme un texte écrit indéchiffrable. Un texte écrit indéchiffrable, nous en avons des témoignages matériels. C'est le même mode de subsistance que le texte écrit en hiéroglyphes, avant que Champollion ne vienne nous expliquer comment il fallait le lire.

Ce n'est pas inconcevable, la notion d'un texte écrit indéchiffrable, la notion d'un ensemble de signifiants, de traces qui veulent dire quelque chose bien qu'on ne sache pas quoi. On voit là, en court-circuit, ce qui a conduit Lacan a emprunté à Saussure ces termes, qui n'étaient pas ignorés des Stoïciens, de signifiant et de signifié, et à parler de signifiant dépourvu de signifié. C'est en ce sens que Lacan a pu dire, dans la postface qu'il a rédigée pour l'édition de son *Séminaire XI*, que l'inconscient est avant tout ce qui se lit. L'inconscient est un texte qui se lit.

De fait, Freud, pour accréditer parmi nous l'inconscient, a commencé par la *Traumdeutung*, par *L'Interprétation des rêves*, c'est-à-dire par des exercices de lecture de récits, de textes de rêves - montrant que sans doute ces récits avaient un sens apparent, un sens manifeste, volontiers incohérent, absurde, marqué de non-sens, encore que pas toujours, mais qu'il était possible de démontrer méthodiquement qu'on pouvait les lire d'une autre façon, et ainsi leur restituer une cohérence et une signification organisées, harmonieuses.

Alors, comment commencent les analyses? Elles commencent d'abord par le consentement à admettre quelqu'un pour l'opération analytique. Il est clair qu'on ne doit y consentir qu'à la condition de s'assurer que les symptômes qui motivent la demande d'analyse sont des symptômes du type analytique et non du type médical. C'est précisément sur ce point que s'est fondée la notion qu'il fallait que l'analyste soit médecin pour faire la différence entre les symptômes analytiques et les symptômes médicaux. Non pas qu'on ait pensé que l'exercice de la psychanalyse soit d'ordre médical, mais qu'il fallait un médecin pour faire la différence entre les symptômes analytiques et les symptômes médicaux.

On m'a conté telle réception de patient par Lacan. Une dame lui disant qu'elle a mal à la tête, au ventre, etc. Et Lacan de lui répondre: "*Déshabillez-vous!*" Et pratiquant alors un examen d'ordre médical sur la personne afin de s'assurer que le symptôme en question était susceptible d'être guéri par la révélation formulée de la cause et non pas par le traitement médical. C'est aussi ce qui a conduit, pendant longtemps, à exiger de l'analyste, s'il n'était pas médecin lui-même, qu'il fonctionne en tandem avec un médecin, afin d'obtenir cette discrimination entre les symptômes. Si l'on s'en passe

volontiers aujourd'hui, c'est sans doute que l'on fait crédit, non pas tellement à l'analyste non-médecin, mais au patient lui-même pour interpréter son symptôme comme il faut, étant donné que la psychanalyse est entrée dans le discours commun. Mais enfin, si on voulait traiter cette question-là, il y a un champ qui s'ouvre: ne pas se précipiter à considérer d'emblée le symptôme, quand on vous le présente en tant que vous êtes analyste, comme étant obligatoirement de ce registre.

Il faut encore s'assurer d'une deuxième chose. Non pas seulement que le symptôme en question est d'ordre analytique, mais bien que le patient candidat est capable de fournir du texte à lire, et même qu'il est capable de lire de façons diverses ce que lui-même amène. Le texte à lire, le texte analysable, c'est ce qu'on appelle l'association libre - le texte de l'association libre. Signifiants en liberté que le sujet est capable de produire sans reculer devant l'incohérence, devant l'absurdité, devant l'obscénité, devant le non-sens. Le sujet est capable de produire des signifiants qu'il ne maîtrise pas lui-même, ou, si l'on veut, de produire du signifiant sans maître.

Au fond, c'est un critère d'analysabilité que cette capacité d'association libre. Ca veut dire que le sujet est capable d'entretenir avec son propre dire un nouveau rapport qu'exige l'opération analytique. Ce nouveau rapport n'est pas facile à cerner. Ça suppose sans doute que le sujet est capable de dire sans prendre à son compte le dit. Au fond, il n'est jamais légitime de demander à un analysant pourquoi il a dit ça ou ça. L'analysant, il dit sans dire "je le dis et je le répète". Le plus souvent d'ailleurs, s'il est vraiment dans l'association libre, ça lui est assez difficile de répéter ce qu'il a dit.

"Je le dis et je le répète", ça veut dire que je suis engagé par ce que je dis. Et justement, dans l'analyse, il y a un écart entre ce que je dis et l'engagement que j'aurais dans ce dit. Ce n'est pas quelque chose qui est inconnu hors de l'analyse. Il y a, dans le discours courant, des modes de dire. Je peux très bien formuler quelque chose et ajouter: "De ça, je ne crois pas un mot." Je peux formuler un énoncé et ajouter que c'est le contraire de ma pensée. Je peux formuler, et puis dire que ce n'est pas moi qui le dit mais quelqu'un d'autre, ou Freud, ou Lacan, et que si vous ne comprenez pas, adressez-vous à eux. C'est le mode de dire qui s'appelle la citation et dont on peut dire qu'on abuse dans la psychanalyse. Quand on ne s'y retrouve pas très bien, on cite, c'est-à-dire qu'on dit en laissant la responsabilité de la connerie en question à l'autre.

Il y a aussi un mode de dire qui est, si l'on veut plus subtil, et qui est le plagiat. C'est dire ce que quelqu'un d'autre dit sans le lui attribuer. On trouve ça tellement bien qu'on ne voit pas pourquoi on n'y aurait pas pensé avant, et, dès lors, on est à peu près certain d'y avoir pensé avant.

C'est donc assez difficile de cerner le mode de dire propre à l'analyse. D'une certaine façon, l'association libre, c'est la citation à jet continu. Il faut être capable de ça: parler sans le prendre à son compte - "Je dis ça mais je n'en crois pas un mot." C'est la condition pour pouvoir formuler les haines bien recuites qu'on entretient, les désirs honteux, les frayeurs stupides, les pensées odieuses - où *je ne me reconnais pas*. Ce mode de dire suppose que je n'y suis pas, que, d'une certaine façon, j'en suis innocent, qu'on ne peut pas mettre ces dits à mon débit. D'une certaine façon, c'est un mode de dire irresponsable.

Mais on ne peut pas aller trop loin dans ce sens pour caractériser le mode propre de dire dans l'analyse. Sinon c'est confondre l'association libre avec le bla bla bla. Ce serait comme si l'analyse était la permission de proférer des dits sans aucune importance. Il y a des analyses qui se poursuivent pendant très longtemps, et parfois uniquement, sur ce mode, sur ce mode irresponsable et sans effet. Il y a des thérapeutes, des analystes qui ont apporté un certain nombre de témoignages là-dessus.

Il y a là, sans doute, un gain qui est l'allégement de la culpabilité - le fait de dire en analyse rend innocent. Et ça peut se poursuivre pendant assez longtemps, pendant très longtemps, de dire sans conséquence. C'est, disons, un usage biaisé de l'association libre, car le mode de dire propre à l'analyse suppose tout de même que si je ne prends pas ce que je dis à mon compte, c'est tout de même versé au compte de quelque chose qui me concerne, disons au compte de mon inconscient, de telle sorte qu'il faut tout de même que ce que je dis ait la valeur d'une lecture de l'inconscient. Des lectures de l'inconscient, il s'en succède un grand nombre, et on peut dire que ce dont il s'agit dans l'analyse, c'est de recomposer le texte initial qu'on ne connaît pas, qu'on ne fait que supposer. L'écrit inconscient, l'énoncé indicible, le recomposer à partir de ces différentes lectures.

Jusqu'à présent, en évoquant l'association libre comme lecture de l'inconscient, je n'ai rien eu à dire du transfert. Et pourtant, "*Au commencement était le transfert*", dit Lacan. Alors, où est-il le transfert là? Où est-il quand il s'agit de la lecture, du déchiffrement, du rapport du sujet à son dit? Eh bien, nulle part. Il n'est pas question de ça. Et c'est le chemin même de Freud: il n'a découvert le transfert que par après, dans un deuxième temps. Ca n'était pas prévu par lui. Pour lui, l'analyse, aux temps originels de la psychanalyse, c'était un exercice de lecture, de déchiffrement, et où l'analyste avait fonction de guider cette lecture. Le transfert - le transfert qu'ensuite on a mis au commencement de l'analyse - est apparu historiquement à Freud comme une conséquence surprenante de la lecture de l'inconscient, de cette lecture assistée de l'inconscient par le biais de l'analyste. Il a constaté un fait curieux et il a essayé d'en rendre compte.

Le fait, ça a été - pour le dire le plus simplement du monde - l'importance que prend pour le patient celui qui l'assiste dans la lecture. L'analyste est spécialement valorisé. Ca s'observe et ça reste un critère de l'entrée en analyse. On accorde toujours une grande importance, par exemple, aux rêves qui témoignent que l'analyste se trouve investi - ces rêves dits de transfert où figure l'analyste en personne ou sous des masques divers. On continue d'accorder une valeur à l'émergence des rêves de transfert. D'ailleurs, le terme de *transfert* lui-même est apparu à propos de l'interprétation des rêves. Freud a commencé à parler d'*Übertragung* précisément à propos des personnages du rêve qui ont une identité manifeste et dont on s'aperçoit qu'ils peuvent servir de véhicule à d'autres personnages. Le rêve déplace sur une forme individuelle les attributs et les propriétés d'autres personnages. Autrement dit, le transfert est d'abord apparu comme ça - comme une métonymie imaginaire. Il est d'abord apparu à Freud comme importun, et puis il lui a donné une connotation positive, jusqu'à en faire une condition *sine qua non* de l'opération analytique.

À prendre ça à grands traits, quelle est l'explication de Freud? L'explication de Freud, c'est que le transfert est un déplacement, sur la personne de l'analyste, d'un ensemble complexe de sentiments qui se portaient sur les personnages fondamentaux de l'histoire du patient, en particulier les parents. Au fond, l'explication par Freud du transfert, c'est la libido infantile mobilisée à propos de l'analyste. Ca veut dire que pour lui l'émergence du transfert traduit la première levée du refoulement. Eh bien, grands avantages! Le transfert traduit l'adoption de l'analyste par le sujet, le fait que l'analyste entre, si je puis dire, dans la famille. Dès lors, le transfert confère à l'analyste l'autorité qui fut celle du père ou de la mère, disons l'autorité de l'Autre primordial.

Ce que Freud appelle transfert, c'est ce fait que le patient fait désormais crédit à l'analyste, et lui fera en particulier crédit de ce qu'il dit. Comme le sujet, en raison du refoulement lui-même, ne lit pas de la bonne façon, comme le sujet subit une résistance interne au dire, eh bien, à partir du moment où il reconnaît l'autorité de l'analyste, celui-ci a les moyens de le guider dans sa lecture. L'analysant défère à l'interprétation de l'analyste en raison du transfert. L'interprète ne démontre pas, il dit. Et ce qui donne force et valeur de vérité à son dit, c'est le transfert. De telle sorte que, pour Freud, l'émergence du transfert traduit le fait que l'analyste accède pour le sujet - et au niveau de l'inconscient puisque ça se repère par exemple par les rêves - à une position de maîtrise, et que cela conditionne l'efficacité de l'interprétation.

J'ai d'abord présenté l'opération analytique à partir de la lecture de l'inconscient, mais, ici, il apparaît que cette lecture ne peut devenir proprement analytique que si est concédée à l'analyste une position de maîtrise qui se traduit par le transfert. Ca fait qu'en définitive le transfert est la condition de l'interprétation. Il n'y a pas d'interprétation efficace sans transfert, sans la maîtrise transférentielle de l'analyste.

Ça a donné une doctrine pratique tout à fait précise et qui a pesé sur la pratique analytique. Premièrement, attendre le transfert. Attendre l'émergence du transfert pour interpréter, sinon c'est donner des perles aux pourceaux. Deuxièmement, l'accent est mis, dans cette doctrine, sur la régression du patient. A l'analyste, l'autorité. Au patient, la position infantile. Freud a toujours mis l'accent sur cette nécessaire hiérarchie du patient et de l'analyste. Et Lacan n'y a pas contredit, si vous songez que son schéma du discours analytique, fondé sur le rapport maître-esclave, attribue la position du maître à l'analyste et celle de l'esclave à l'analysant. Lacan n'a jamais reculé à parler de la relation analytique en terme de pouvoir, et cela dès le titre de son exposé de "La direction de la cure".

Nous avons donc l'attente du transfert et la régression du patient. Et puis, troisièmement, nous avons cette conception qui fait du transfert un phénomène de répétition. On peut même dire que la valeur du transfert, du point de vue théorique, est de dénuder dans l'inconscient la fonction de la répétition. A cet égard, ce qui sert de socle à la doctrine du transfert, c'est moins la *Traumdeutung* - doctrine technique du déchiffrement de l'inconscient - que les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Le transfert freudien a été avant tout théorisé à partir des *Trois essais*, c'est-à-dire à partir de la notion que les premiers objets du sujet, de son intérêt, de sa libido, sont perdus, ne lui sont pas accessibles ou sont perdus dans l'intervalle de la période de latence, et que, par la suite, il cherche dans sa vie de nouvelles éditions de cet objet prototype qui est perdu. Au fond, toute la théorie freudienne de la vie amoureuse repose là-dessus - sur le fait que le sujet recherche indéfiniment des tenant-lieux de l'objet perdu. Eh bien, la doctrine du transfert comme répétition comporte que l'analyste est un tel objet, qu'il est un tenant-lieu de l'objet perdu, et que c'est pour cette raison qu'il attire la libido.

Je dis que cette doctrine vient des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. C'est le texte que Karl Abraham a développé et dont il a fait la boussole de sa théorisation de l'analyse. Puis, de Karl Abraham, c'est passé à Mélanie Klein, qui a eu le mérite de ne pas théoriser la fin de l'analyse en termes d'identification à l'analyste mais, au contraire, en termes de perte de l'objet. Ce qui a mis Mélanie Klein à part parmi les théoriciens de l'analyse, c'est précisément de conceptualiser le statut de l'analyste dans l'analyse comme étant celui d'un objet - d'un objet libidinalisé - et de conceptualiser la fin de l'analyse en termes de perte de l'objet et de deuil de l'objet. Comme vous le savez, il n'est pas illégitime d'inscrire Lacan dans ce registre, puisqu'il en est venu à faire de l'analyste, dans le discours analytique, l'équivalent d'un objet - spécial sans doute: l'objet *a* - à la place du maître, et à parler de la fin de l'analyse en terme d'objet.

Le plus frappant, au point où nous en sommes - après vous avoir développé, d'un côté, la lecture et l'interprétation de l'inconscient et, d'un autre côté, ce registre de la libido qui a motivé tout de même cette doctrine du transfert -, le plus frappant, c'est la discontinuité entre ces deux versants: la lecture et la libido. D'un côté, nous avons ce qui concerne le déchiffrement des formations de l'inconscient et sa technique, c'est-à-dire tout ce qui relève de l'interprétation, et, de l'autre côté, nous avons ce qui concerne le transfert et la libido, l'amour, le désir, voire la pulsion. Ces deux versants paraissent disjoints et c'est au point que Lacan est parti de là, à savoir que l'interprétation, le déchiffrement, la lecture, ça concerne le versant symbolique de l'analyse, tandis que le transfert et la valeur libidinale de l'objet concernent son versant imaginaire. Et ceci avec l'idée que le transfert, ça gène. Le transfert gène l'opération symbolique, l'interrompt, y fait obstacle. D'où la notion qu'il faut distinguer les effets imaginaires du transfert, lesquels ne sont pas niables, et le ressort symbolique du transfert.

C'est là le point décisif. On peut dérouler jusqu'à perte de vue les effets imaginaires du transfert, tout ce qui dans l'analyse rappelle les personnages primordiaux de l'histoire. On peut percevoir l'analyse dans ce rapport où les termes de *parental* et d'*infantile* sont en jeu. Mais la direction que Lacan nous indique concernant le commencement de l'analyse et aussi bien sa conclusion, c'est la suivante: en quoi ce qui relève de la lecture, de l'interprétation, du rapport à l'inconscient, du mode de dire, *conditionne* le transfert, les effets de transfert? Au fond, si je voulais être simple ici comme je l'ai été à Turin, je dirais que le point de vue de Lacan c'est que l'interprétation *est* la condition du transfert.

Ce ressort symbolique du transfert, le premier que Lacan a isolé, vous le connaissez puisque je l'ai repris précédemment. Le premier ressort symbolique du transfert selon Lacan, c'est la demande. Disons que c'est de cette façon-là, par ce concept, qu'il a d'abord rattaché le transfert au registre de l'interprétation. Il l'a fait en posant, premièrement, que ce qu'on énonce en analyse est toujours une demande, et que donc, deuxièmement, du seul fait de la demande, il y a toujours à l'horizon l'Autre majuscule qui peut la satisfaire. Puis Lacan pose, troisièmement, que l'analyste est dans la position de l'Autre de la demande.

Avec cette articulation, cette mise en place, il peut reprendre et faire voir d'une autre manière tout ce qui a été élaboré d'une façon classique dans l'analyse, à savoir non pas qu'il y a à proprement parler régression, mais que le patient se trouve dans l'analyse reformuler toutes ses demandes les plus anciennes à l'adresse de l'Autre de la demande qu'est l'analyste, et qu'ainsi l'analyste, au cours de l'analyse, se trouve supporter toutes

les figures de l'Autre de la demande. C'est dire que les analyses commencent par la demande, que le transfert est un effet de la demande, que dès qu'il y a demande il y a transfert. Dès qu'il y a demande, il y a l'Autre qui peut la satisfaire, et ça, c'est déjà un transfert.

Mais c'est un fait que Lacan ne s'en est pas tenu à ce ressort symbolique de la demande et qu'il en a introduit un autre, beaucoup plus puissant, beaucoup plus radical, dont il n'est pas sûr que nous avons le maniement exact, et qui est à la fois extrêmement subtil et très parlant pour tout le monde. Ce deuxième ressort symbolique, c'est ce qu'il a appelé *le sujet supposé savoir.* Pourquoi cette expression-là est-elle si parlante? C'est peut-être dû à ce terme de *supposition*. On n'a pas la certitude, on n'est pas très sûr, il faut quelque chose comme un acte de foi, une croyance.

Auparavant, concernant le transfert, l'accent était mis sur l'analyste et les sentiments qu'on lui porte. Et là, le sujet supposé savoir, c'est vraiment un coup de force de Lacan, un changement de perspective qui décide de mettre l'accent sur le mode de dit. Il ne dit pas que le transfert est le sujet supposé savoir, il dit que le sujet supposé savoir est le pivot de tous les effets de transfert. Sa direction, c'est au fond de fonder le transfert sur le rapport du sujet au signifiant. C'est ça qu'il a dirigé dans son enseignement à partir du rapport de Rome. Comme il le dit dans son *Séminaire XI*, c'est "*de prendre la relation du sujet au signifiant comme le principe d'une rectification générale de la théorie analytique*". Concernant le transfert, c'est ça qui l'a conduit à cette formule, à savoir l'idée de fonder le transfert sur le rapport du sujet au signifiant, de fonder le transfert, et tout ce que ça draine et traîne de libido, sur la lecture, sur le rapport au signifiant sans signifié.

On peut en parler en terme de demande si vous voulez faire le rapport avec le premier ressort symbolique du transfert. Si on en parle en terme de demande, c'est dire que, dans l'analyse, la demande fondamentale c'est "qu'est-ce que ça veut dire". C'est la demande de signification. Le cours de l'analyse, ce sont les avatars de la demande de signification.

Je ne vois pas pourquoi je ne pourrais pas ici, comme à Turin, faire appel à une lecture que vous devez faire de temps en temps. Je ne suis pas très sûr que les Italiens étaient au courant, mais vous j'en suis sûr, puisque je partage le même contexte culturel. Vous connaissez certainement la bande dessinée qui s'appelle *Peanuts*. Vous connaissez Charlie Brown, sujet dépressif, qui nous est offert, sinon comme modèle, du moins comme repoussoir peut-être. Charlie Brown a une sœur. Sa sœur, elle, n'est pas dépressive du tout. Elle illustre une autre position à l'égard de l'ordre signifiant. Elle ne se sent pas du tout coupable. Elle est très méfiante à l'égard de l'ordre signifiant. On peut dire même qu'elle le refuse. Du coup, à l'école, elle n'a pas de très bons résultats. Pour l'instant. Elle sera peut-être une étudiante admirable, mais, comme elle reste toujours au même âge, on ne peut rien en savoir.

Alors, dans un *Peanuts* récent, d'il y a une dizaine de jours, il y a une bande admirable, de quatre images. Sa sœur fait part à Charlie Brown d'une découverte qu'elle a faite dans l'ordre signifiant. La découverte, c'est, au fond, la réplique universelle. La petite a découvert que quoi qu'on lui dise, elle pouvait répondre, et elle décide de répondre dorénavant: "*What is it suppose to mean?*" - "Qu'est-ce que c'est supposé vouloir dire?" En français, on dirait plutôt: "Qu'est-ce que je dois comprendre?" Je dois dire que je trouve ça formidable. Au fond, c'est teinté d'une forme d'hostilité à l'égard de l'Autre. Ca suppose que ce que l'Autre dit n'est pas ce qu'il veut dire, qu'il y a une signification cachée à l'intérieur du sens manifeste, et que, sans doute, ce n'est pas spécialement bienveillant, moyennant quoi elle-même est sur ses gardes.

"*What is it suppose to mean*", c'est déjà un appel, disons-le, à l'Autre de l'Autre. C'est exactement une demande de métalangage. Au fond, la sœur de Charlie Brown demande le mode d'emploi du signifiant. Elle demande la règle pour comprendre ce qu'on lui dit. Comme nous sommes un peu passé par Wittgenstein au début de cette année, nous savons que la règle pour comprendre, on ne peut jamais la formuler, et que, selon Wittgenstein, il faut faire, il faut montrer. Seul le comportement indique ce qu'il faut en prendre et ce qu'il faut en laisser. Donc, là, dans ce "*What is it suppose to mean*", elle a découvert une ressource absolument universelle: on peut toujours demander ça. Elle ne demande pas qu'on lui traduise, elle demande un signifié plus vrai, au-delà du sens manifeste.

Alors, Charlie Brown, il en tire tout de suite les conséquences. Il est affalé dans un fauteuil où il disparaît. On ne voit que le haut de sa tête et puis ses petits bras, comme ça. On suppose qu'il passe son temps à ruminer des noires pensées. Et il lui dit: "*Tu fais bien de me le dire! Comme ça je ne te dirai plus rien!*" Mais c'est elle qui a le dernier mot: "*What is it suppose to mean?*"

C'est le coup de force de Lacan dans la psychanalyse. Le coup de force de Lacan dans la psychanalyse, c'est de déplacer le transfert. C'est de transférer le transfert, si je puis dire, à une place à laquelle on n'avait pas songé avant lui, c'est-à-dire là où le signifiant est séparé de sa signification. Le point de départ de la formule complexe que j'ai mise au tableau au début de ce cours, c'est - je l'ai déjà montré jadis - le très simple schéma qui figure dans "L'instance de la lettre", à savoir S/*s*. Il est précisément qualifié par Lacan d'algorithme, c'est-à-dire de règle qui peut s'appliquer de façon automatique. Dès que vous dites quelque chose, que vous parlez, que vous écrivez, vous pouvez appliquer cette règle qui sépare le signifiant et le signifié. Vous mettez d'un côté les mots, le matériel, la matière signifiante. Si vous parlez, ce sont les sons, les phonèmes, et si vous écrivez, ce sont les lettres. Dès que vous êtes dans la production langagière, vous pouvez faire fonctionner cet algorithme en mettant d'un côté la matière signifiante.

Puis il y a un autre registre qui est ce qu'on en comprend, le signifié, avec des étages très différents. Par exemple, il y a des gens ici qui ne parlent pas très bien le français et qui me disent qu'ils m'ont entendu la semaine dernière et qu'ils ont compris plus ou moins. Ca se réfère au fait qu'ils ont un usage modéré du français, qu'ils sont dans la veine de l'apprendre. Mais il y a aussi ce que ça connote pour chacun de ceux qui comprennent - ce que ça évoque à chacun. Par exemple, tel analysant me dit que je ne lui parle jamais pendant l'analyse et donc qu'il attend mon cours pour savoir ce qu'il doit en penser. Ca, c'est, si vous voulez, de l'ordre de ce que ça connote pour chacun. C'est la façon dont la matière signifiante vous prend aux tripes ou pas. Autrement dit, deuxième registre: le signifié. Depuis le déchiffrage avec le dictionnaire jusqu'à l'émotion qui peut vous traverser à l'occasion.

Lacan a montré à partir de cet algorithme, comme vous le savez, que, contrairement à ce que disait Saussure, le signifiant et le signifié ne sont pas naturellement accordés, et que l'effet signifié développé ne se produit pas tout de suite mais qu'il faut attendre un certain développement de la matière signifiante pour le voir se produire en retour. Je mets donc grand S sur la première flèche, pour le signifiant qui se développe. L'effet signifié vient en sens contraire se produire à partir d'un certain signifiant qui, lui, fait, comme le dit Lacan, point de capiton, ou fait signifiant maître. En effet, si vous déplacez ce point-là, l'effet signifié est susceptible de varier.

Schéma 1

s

____

---------------- S ----------------------------- * ---------------- >

C'est en partant de ce qu'il a lui-même appelé un algorithme, à savoir cette différence entre grand S et petit *s*, que Lacan a formulé l'algorithme du transfert qui est vraiment comme une application et une modification de ce premier algorithme. Autrement dit, il a voulu structurer le ressort symbolique du transfert à partir de l'articulation du signifiant et du signifié, en pensant que, le fondement, on ne pouvait pas le trouver du côté de la libido mais seulement du côté de l'articulation signifiante. D'où l'idée de cette réponse à comment commencent les analyses, à savoir qu'elles commencent par un signifiant. Elles commencent par ce grand S. Elles commencent par un signifiant que Lacan a appelé le signifiant du transfert.

On a commenté ça! On a même fait des années entières là-dessus. Mais avec une certaine difficulté qui est de savoir ce qu'est exactement ce signifiant du transfert. De ne pas le savoir, ça n'empêche pas du tout d'y travailler pendant des années. Ca y aide plutôt. Dans l'expression *le signifiant du transfert*, ce qui compte, c'est le *le*, c'est l'article défini. Un signifiant distingué, singulier, à quoi Lacan oppose ce qu'il appelle le signifiant quelconque.

Alors, le signifiant du transfert, qu'est-ce que c'est? Eh bien, c'est ce à propos de quoi vous vous demandez ce que ça veut dire. C'est n'importe quoi que vous rencontrez

et qui vous fait cet effet-là, et dont la signification vous importe, dont vous supposez qu'il en va de vous. Pourquoi est-ce que c'est un signifiant? Ca peut être un événement, ça peut être une personne. C'est un dit, c'est un fait. C'est un oiseau, c'est un poteau. C'est un signifiant dans la mesure où vous vous demandez ce que ça veut dire. Et c'est le signifiant du transfert dans la mesure où vous allez chercher la réponse chez un analyste. Ca ne dit que ça. C'est un signifiant qui vous fait une énigme d'un certain type qui vous précipite chez un analyste.

Un analyste, qu'est-ce que c'est? Ah! Demandons-nous quelle est simplement sa fonction ici. Sa fonction ici, ça n'est rien d'autre que d'être un autre signifiant par rapport auquel vous espérez savoir quelle est la signification du premier. Et c'est pourquoi Lacan réduit ici l'analyste à être seulement un signifiant quelconque. C'est l'autre signifiant par rapport auquel le premier peut prendre une signification. Le signifiant du transfert vous motive à aller chercher ce qu'il veut dire auprès d'un analyste. Et là, ça n'est qu'un analyste entre autres. C'est un analyste que vous trouvez sur une liste. C'est pourquoi les institutions analytiques font leur annuaire - pour que vous trouviez votre quelconque dans l'annuaire. C'est pourquoi, à l'occasion, l'analysant-candidat vous fera savoir qu'il vous a choisi entre autres: "J'aurais pu aller chez un tel, chez un tel, puis finalement je viens chez vous..." Ou bien il vous fera savoir qu'il a consulté quelqu'un d'autre qui lui a donné ce nom entre autres.

Et l'effet? - l'effet de signification: $s(S_1, S_2, \ldots S_n)$. C'est une signification d'inconscient, c'est-à-dire qu'elle renvoie, dans l'analyse, au refoulé, à l'écriture du texte écrit dont je disais qu'il était un énoncé indicible. Ce savoir supposé est supposé être sujet dans la mesure où il ne s'exprime que dans ce que vous dites vous-même. Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire que le transfert, redéfini par Lacan, *c'est* l'interprétation - l'interprétation en tant qu'elle donne une signification d'inconscient à tel signifiant. Certes, pour aller chez l'analyste, il faut déjà avoir interprété son symptôme en lui donnant une signification d'inconscient. Pour que ça fasse cet appel-là, il faut déjà qu'à partir du signifiant du transfert, on ait pensé que la signification de ce signifiant est une signification d'inconscient, c'est-à-dire un "je ne sais pas lire ça tout seul".

On peut aller jusqu'à dire que l'expérience offre l'exemple de cas où le commencement de l'analyse est assimilable à un véritable déclenchement. C'est ça qu'il faut vérifier: si vraiment le sujet a rencontré le signifiant du transfert pour lui. C'est là qu'il faut prendre la psychose comme référence. Moi, ça ne me dérange pas - en tout cas, à Turin, ça ne me dérangeait pas - de dire que les analyses commencent comme les psychoses. On retrouve là le rôle du signifiant distingué dans le déclenchement de la psychose, et précisément dans ce qu'on appelait classiquement les phénomènes intuitifs, lorsque le sujet rencontre tel événement du monde, tel fait qui lui apparaît en toute certitude comme voulant dire quelque chose sans qu'il sache quoi - avec l'effet de perplexité qui s'ensuit. Et même, le sujet est d'autant plus certain que le signifiant qu'il rencontre veut dire quelque chose qu'il ne sait pas ce qu'il veut dire précisément. Il est à la fois certain que c'est un signifiant, c'est-à-dire qu'il y a une signification quelque part, qu'il y a pour lui une signification de signification - ça veut dire quelque chose - pendant qu'en même temps se présente un vide énigmatique à la place de la signification. C'est ce signifiant, celui qui perplexifie le sujet, qui deviendra le signifiant déclenchant du délire.

Eh bien, ce que Lacan a appelé le signifiant du transfert est homologue à ce signifiant du délire. Et il n'est pas impossible que le signifiant du délire précipite le sujet chez un Autre qui peut être un Autre qui l'écoute et qui peut être analyste. C'est, à l'occasion, le principe du transfert délirant. Simplement, dans la psychose, on n'arrive pas à faire surgir la signification d'inconscient. Ou plutôt, dans la psychose, on prend le sujet supposé savoir au pied de la lettre, et ça donne la paranoïa, le sujet qui sait - qui sait et qui, en plus, vous veut du mal et veut jouir de vous.

Il y a une parenté de structure entre la psychanalyse et la psychose, et c'est ce qui inspire cet algorithme du transfert chez Lacan. Lacan n'avait pas reculé, dans ses premiers textes, à parler de l'analyse comme d'une paranoïa dirigée. Et cet effet de signification, qui s'appelle le sujet supposé savoir, répond à cette homologie. La métaphore délirante est certes, dans le traitement de la psychose, l'effort pour élaborer un signifiant quelconque capable d'effectuer, sinon une signification d'inconscient, du

moins une signification tempérée. Mais on peut trouver, aussi bien, dans l'analyse du névrosé, ce fait qu'apparaissent des phénomènes de délire interprétatif.

La conversion de la perspective que Lacan a introduite sur le commencement, et par là sur la fin de l'analyse, c'est certainement de dévaloriser le transfert sentimental, de faire pâlir le transfert imaginaire, et c'est aussi d'enseigner que le souci qu'on a de l'attitude de l'analyste, de son maintien, n'est pas l'essentiel - sa neutralité bienveillante et autres fariboles... L'essentiel est pour lui de ne pas faire obstacle à la structure interprétative du transfert, ou, si l'on veut, à la structure *sui* interprétative du transfert.

Je reprendrai ce que j'ai précipité un peu à la fin de cet exposé. Je le développerai la semaine prochaine.

XVI - Cours du 4 mai 1994

Je suis allé, à Turin, un peu plus loin que ce que je vous ai rapporté l'autre fois. Je vais donc vous en donner le complément aujourd'hui, ainsi qu'un certain nombre d'autres choses. Je ne sais pas si j'arriverai au bout de ce que je compte vous exposer, mais je crois pouvoir vous demander, pour une certaine partie que je vous indiquerai, de ne pas chercher à tout en comprendre, dans la mesure où ce que je cherche à mettre en valeur, ce sont des homologies, une identité de rapports. Pour voir ces homologies, il faut aller vite, il ne faut pas s'attarder aux détails. C'est par après que nous y reviendrons.

Je voudrais aligner un certain nombre de constructions que Lacan a égrenées au cours des années, et vous montrer comment ces constructions répondent toutes au même problème. Si on s'attarde exagérément sur le détail, on s'aveugle à ce problème. Donc, ce qui m'intéresse, c'est le problème de Lacan, celui qu'il a traité à de multiples reprises, par des accessoires mathématiques et logiques, qui ne sont que ça: des accessoires, même si, en même temps, ça a tout son sens que ce soit là qu'il soit allé les chercher.

J'ai inscrit au tableau, la dernière fois, l'algorithme du transfert, et j'ai indiqué rapidement que c'était une transformation de ce qu'on peut appeler l'algorithme de Saussure - transformation en vue de son application à la psychanalyse. Cet algorithme de Saussure, il est beaucoup plus simple que l'algorithme développé du transfert, puisque vous en avez tout écrit si vous mettez un S majuscule au dessus d'un *s* minuscule avec une barre qui les sépare - le S majuscule désignant le signifiant, et le *s* minuscule le signifié: S/*s*.

Vous vous reporterez à la page 497 des *Écrits* pour en trouver la formule qui est inscrite dans le cadre de l'émergence de la discipline linguistique, et dont Lacan considère qu'elle est science puisqu'il la tient, cette émergence, comme résumée dans le moment constituant d'un algorithme. Ca veut dire qu'il considère que le champ scientifique de l'étude du langage a été ouvert par cette formule.

Je me suis déjà intéressé à ça et je ne vois pas pourquoi je ne vous renverrai pas - je m'y suis reporté moi-même - à un article que j'ai publié dans le numéro 16 d'*Ornicar?*, sous le titre "Algorithmes de la psychanalyse". Je m'y étais posé la question de savoir pourquoi ce diagramme méritait d'être dit un algorithme. J'avais donné la réponse suivante, instruite par des références très précises au concept de l'algorithme que j'avais données à l'époque et que j'avais pris la peine de traduire. Cette réponse, c'est que ce diagramme, ce mathème, définit une procédure automatique - caractère essentiel de l'algorithme qui doit fonctionner tout seul, à l'aveugle, et sans équivoque -, une procédure automatique qui accepte comme donnée initiale n'importe quel signe et qui le fend invariablement en deux: le signifiant d'un côté, et le signifié de l'autre.

Cet algorithme opère. Il réussit puisque tout ce qui est fait signifiant résiste aussitôt à la signification. Dès qu'on prélève sur le signe ce qui est signifiant, aussitôt la signification est en question. C'est pourquoi je disais à l'époque que cet algorithme ne livre aucune solution, sinon une solution de continuité, un partage, et qu'il ne délivre que des questions, précisément la question: qu'est-ce que ça veut dire? Il rend de telle sorte tout signe problématique.

Je me suis demandé, par ailleurs, qu'est-ce qui, en définitive, se transmettait à travers cet algorithme dans la psychanalyse. En court-circuit, j'ai apporté cette réponse que je disais moi-même brusque, à savoir que la psychanalyse ne transmettait, à travers cet algorithme, rien d'autre que le sujet - celui qui s'y prête, qui se prête à ses transformations et dont le résultat est supposé être un nouvel état du sujet. En un sens, le sujet, c'est lui le message, qui se transforme dans la psychanalyse.

La question est de savoir si ce sujet est computable, c'est-à-dire s'il y a un principe d'arrêt à l'opération, ou si ce sujet est transcomputable. On peut constater qu'il n'y a pas d'algorithme du cours de l'analyse elle-même, encore que, depuis lors, on a essayé d'en écrire. Je me réfère là à une tentative spectaculaire qu'a faite Marc Strauss, ici présent, et dont le point d'intérêt maximum était bien de savoir si c'est concevable. Il a eu l'audace d'essayer de penser un tel algorithme. J'espère avoir l'occasion d'en reprendre l'examen. Tout en constatant donc qu'il n'y a pas d'algorithme du cours de l'analyse, j'affirmais seulement qu'il y avait, de Lacan, un algorithme de la passe, celui qui ferait d'un analysant un analyste.

La transformation de cet algorithme initial, elle consiste à articuler ce signifiant grand S à un autre qui est dit quelconque, et, d'autre part, concernant le signifié, à lui donner sa valeur de savoir en écrivant le savoir sous les espèces d'une suite signifiante dans la parenthèse d'une signification supposée:

$$\frac{S \longrightarrow S_q}{s\,(S_1, S_2, \ldots S_n)}$$

En dépit de ces deux ajouts à la ligne supérieure et à la ligne inférieure, on reconnaît la base du diagramme qui est l'algorithme simple de Saussure: S/s, celui qui divise le signe en signifiant et signifié.

Ce que j'ai rappelé à Turin, c'est que, pour Lacan, l'ensemble de cette formule est posé comme équivalent à l'*agalma* du *Banquet* de Platon. C'est là établir un lien, qui, avouons-le, est loin d'être évident, entre cette formule signifiante, cette formule qui repose sur le rapport du signifiant et du signifié, et l'objet en psychanalyse, puisque *Le Séminaire VIII*, intitulé *Le transfert*, donne précisément une théorie du transfert toute centrée sur le thème de l'objet et non pas sur l'articulation signifiante comme telle.

Je note ce terme d'*équivalent*. Ca n'est pas *égalité*, ça n'est pas *identité*. C'est dire que ça a la même valeur, c'est dire que cet algorithme revient au même que l'objet *agalma*. C'est établir, comme en court-circuit, une équivalence entre ce qui est, d'un côté, un rapport du signifiant et du signifié et, de l'autre côté, l'objet dans son statut d'*agalma*. À vrai dire, Lacan, développant cette équivalence, indique que cet *agalma*, cette merveille, cet objet caché dans une enveloppe et qui suscite le désir, n'est pas simplement équivalent à ce schéma signifiant dans son ensemble, mais qu'il est des deux côtés de la relation analytique - du côté de l'analyste comme du côté de l'analysant.

Sur un versant, et conformément à ce qu'exprime *Le Banquet*, il est du côté de Socrate. C'est l'objet que contient Socrate et qu'Alcibiade veut obtenir. Conformément au schéma qui est au tableau, Lacan pose que Socrate ne contient rien de plus que cette signification - la signification du savoir inconscient. Ca veut dire qu'il ne contient pas un savoir déjà constitué, mais qu'il ne retient qu'un rien et que, en le retenant, en ne disant pas ce qu'est cette signification, il engendre précisément cet effet de signification qui retient le sujet auprès de lui. Ce rien, ce rien de signification, s'incarne dans le silence de l'analyste, qui peut prendre ainsi la fonction du voile de la merveille.

Du côté d'Alcibiade, l'*agalma* n'en est pas moins là, dans la mesure où l'analysant - c'est ce qu'ajoute Lacan dans son *Séminaire* - est la merveille de la psychanalyse. Elle se voit, cette double postulation, à ce que, de chaque côté, d'une certaine façon, on attend. De chaque côté, on attend la parole qui. L'analysant l'attend de l'analyste. A l'occasion, il la réclame, la parole merveilleuse, la parole qui dirait la vérité qui libère. Et l'analyste l'attend de l'analysant.

Cette perspective, elle n'est pas de nature à changer la position de l'analysant. Elle est de nature à changer la position de l'analyste, en lui montrant qu'elle n'est pas fondée sur quelque ressemblance que ce soit avec les prototypes parentaux. Comme analyste, sa valeur lui vient d'abord du fait qu'il est l'enveloppe du rien. S'il y a un objet qui apparaît là en cause dans l'analyse, c'est bien l'objet *rien* - cet objet *rien* que déjà le fait de rebuter la demande fait surgir.

C'est là que se branche, sur la règle de l'association libre, celle qu'on a cru bon d'y ajouter sous le nom de règle d'abstinence, et qui indique qu'il n'y a pas lieu de se satisfaire, dans l'analyse, quant au rapport des sexes. De telle sorte que l'état de l'analysant - on peut aller jusque-là pour s'amuser un peu - est un état d'anorexie mentale. Au fond, il mange du rien, et il en redemande.

La question de savoir ce que l'analysant mange comme analysant, elle mérite d'être abordée. On peut défendre qu'à l'intérieur de cet objet *rien*, il réussit tout de même à manger de la jouissance phallique. C'est ce que Lacan a laissé entendre. En tout cas, c'est bien en fonction de cette anorexie que Lacan a pu dire que le transfert était la mise en acte de la réalité sexuelle de l'inconscient, à condition d'ajouter que cette réalité sexuelle est foncièrement le non-rapport sexuel qui est mis en scène dans l'expérience analytique.

Alors, il y a une béance. Il y a une béance entre la façon dont on parle, à travers cet algorithme, du commencement de l'analyse, et la façon dont on parle de sa fin. On

parle ici de son commencement en termes de signifiant et de signifié. On parle de l'analyse en terme de déchiffrement, en terme de lecture, comme Freud en a parlé au début, à l'émergence de sa découverte. Mais on parle de la fin autrement. On parle de la fin en termes de castration, d'objet, de fantasme. Comme si on était invinciblement conduit à changer de registre dans la façon de parler du commencement et de la fin. On passe, quoi qu'on en ait, du déchiffrement à la jouissance.

L'algorithme lacanien du transfert - *modus operandi* de la psychanalyse, son moyen d'opérer, d'agir - nous expose comme la mise en place d'un mode de dire, qui est aussi un mode de lire - de lire les formations de l'inconscient auxquelles on attache une importance spéciale, mais, disons-le, de lire aussi bien les événements de la vie du sujet. De la même façon qu'on pouvait dire que Marivaux, d'un tout petit incident, pouvait écrire des kilomètres de dialogues, on observe, dans l'analyse, comment un détail de l'existence quotidienne peut être observé à la loupe par l'analysant qui y trouve - un regard, un geste de l'autre - un monde de significations. Au fond, on lit sa vie. Et, pour peu qu'on le veuille, on y trouve une signification d'inconscient.

On rapporte le détail d'une rencontre, ce fétu d'existence, à un ensemble de signifiants supposés présents. Et devient de plus en plus évident au sujet - il peut en témoigner - l'ensemble de significations qui régulièrement est pour lui effectué par ses rencontres. Il finit par s'apercevoir qu'il n'a à faire, par quelque bout qu'il prenne cette vie, qu'à des significations de décision, de choix, d'hésitation, de calcul, de temps pour comprendre et de moment de conclure, et que ça fait un ensemble. Ou encore que, régulièrement, il se rapporte à un ensemble où il y a fautes, punitions, méchancetés - méchancetés à assumer ou à déplorer, significations de victime et de bourreau. Ou encore, un ensemble où il y a régulièrement le retour de significations d'inachèvement, de nostalgie, de fuite, d'absence à soi, de capture par l'Autre.

Mais ce qui se découvre grâce au mode de dire et de lire analytique, c'est - appelons-le comme ça - un mode de jouir. A partir d'un mode de dire, un mode de jouir. C'est ça que j'ai quand même accentué à Turin l'autre fois. Ce mode de jouir, sans doute, est-il rapportable au symptôme. Le symptôme freudien, c'est un mode de dire, puisqu'on le déchiffre, et aussi un mode de jouir. La question, c'est que l'analyse elle-même n'est pas seulement un mode de dire et de lire mais un mode de jouir de l'inconscient.

Si on trouve excessif que j'assimile l'analyse à un symptôme, je rappellerais que Freud ne recule pas à parler de névrose de transfert. Pourquoi est-ce qu'on n'irait pas à parler de symptôme de transfert? C'est ça que j'indiquais en clair-obscur à Turin. C'est qu'autoriser un sujet à commencer une analyse, c'est lui donner accès à un nouveau mode de jouir de son inconscient, et que donc ça pose la question de savoir comment, en quel sens, la pulsion se satisfait dans l'analyse et par le transfert.

Il faut bien poser la question si on veut ne pas renoncer à rendre compte de certains cas d'analyse - pas des cas cliniques diagnostiqués comme tels mais des cas qui se présentent en analyse et où on ne peut pas dire que l'élaboration soit nulle, mais où elle apparaît n'avoir pas de conséquences. Chaque fois qu'on présente un tel cas, on met en définitive en évidence que le sujet trouve une satisfaction dans le pur mode de dire analytique, et que, à côté du fonctionnement de déchiffrement, il y a ceci que le sujet est heureux en analyse, par l'analyse. On ne peut pas, me semble-t-il, éviter de se poser la question, quand il s'agit de la conclusion de la cure, de comment le sujet cesse d'être heureux en analyse, de comment l'analyse cesse de servir les fins de la pulsion.

C'est à peu près comme ça que j'ai terminé à Turin. Je ne vais pas m'en tenir là. C'était un horizon. Ce que j'anticipais en disant cela, c'est une question qui est bien plus générale dans la théorie de la psychanalyse. C'est celle du rapport du signifiant et de la jouissance. Quand Lacan dit que globalement cet algorithme du transfert est équivalent à l'objet *agalma*, quand il dit ça sans faire le détail, quand il pose cette équivalence globale, la question sous-jacente est celle du rapport de l'articulation signifiante avec la jouissance.

Ce rapport, je peux l'écrire ainsi: S <> J. C'est un rapport qui se resserre quand nous considérons le sujet comme effet du signifiant. Il se resserre sur la question de savoir quels sont les rapports du sujet du signifiant et de la jouissance: comment ces deux registres s'articulent-ils?

Il faut bien dire que nous avons un modèle d'articulation qui est aussi à deux registres: le signifiant et le signifié, c'est-à-dire l'algorithme de Saussure. Là, nous essayons d'écrire et de développer le rapport entre deux registres qui sont hétérogènes

mais qui appartiennent tout de même tous les deux au signe. L'articulation entre le signifiant et la jouissance, elle, nous ne l'avons dans aucune autre discipline. Nous n'en avons pas le modèle, nous n'en avons pas la référence.

Le rapport du sujet et de la jouissance, disons qu'il y en a deux modalités, repérées comme telles dans la psychanalyse. Il y a le fantasme et il y a la pulsion. La différence entre ces deux modalités du rapport du sujet à la jouissance, c'est d'abord que le fantasme parle, qu'il s'exprime comme un scénario, qu'il est caché mais dans la mesure où on ne veut pas le dire, où on l'avoue, où on le formule comme il se formule. Même si on suppose des formules inconscientes du fantasme, il reste qu'on parle de formules qui sont à la portée d'être exprimées par le sujet. Le fantasme se prête même assez bien à s'écrire, et on peut dire qu'il met aussi en scène des objets imaginaires.

Par contre, cette modalité du rapport du sujet à la jouissance qui s'appelle la pulsion, elle est, au contraire, une modalité silencieuse et, on peut dire, irreprésentable. Ces deux modalités, néanmoins, sont articulées, au point que Lacan ne puisse pas évoquer la traversée du fantasme sans poser corrélativement la question de son retentissement sur la pulsion. Tout se passe comme si, dans la théorie même où s'inscrit cet algorithme du transfert, il fallait pouvoir expliquer comment la jouissance, là où il y avait du sens, advient.

C'est ce qu'on peut, il me semble, appeler le problème de Lacan. Le problème de Lacan, c'est l'articulation du sens et de la jouissance, et même la conversion du sens en jouissance. C'est au fond expliquer comment il se peut que cet algorithme du transfert, qui écrit un rapport du signifiant et du signifié, soit équivalent à un objet où le désir, la jouissance du sujet sont pris.

Ce problème de Lacan, on n'a pas cessé de lui apporter des réponses diverses, dont on peut dire qu'elles sont en progrès les unes par rapport aux autres, mais dont il faut évaluer en quoi elles sont satisfaisantes ou en quoi elles manquent à résoudre la question. Et puis il faut évaluer le problème lui-même, hérité de Freud.

Je vais donc essayer de mettre en série ces réponses de Lacan au même problème. Encore une fois, là, ce n'est pas au détail qu'il faut s'attacher, mais à percevoir comment le même problème revient et est traité à chaque fois par des moyens nouveaux, à travers des ressources qui sont en général empruntées à l'ordre mathématique. Il faut voir que c'est dans cette série que s'inscrit l'algorithme du transfert, et même, aussi bien, le concept de la passe. Ce que Lacan appelle la passe, c'est, au fond, la résolution en acte du problème. C'est la conversion en acte du sens à la jouissance.

Le départ, le premièrement de cette série, c'est le schéma que vous connaissez et que l'on simplifie par une croix qui oppose l'axe symbolique et l'axe imaginaire. L'axe symbolique que Lacan met souvent en pointillés, je le mets là en un trait plein puisque c'est ici l'axe principal, l'axe dominant:

Schéma 1

S J

Ce schéma que Lacan présente comme l'opposition de l'imaginaire et du symbolique, comme l'interposition par l'imaginaire du symbolique, il faut lui rendre rétroactivement sa valeur. C'est en fait une articulation entre le signifiant et la jouissance. Avant même qu'il formule la jouissance et qu'il en thématise le concept, Lacan la situe entièrement du côté imaginaire. Il ne la thématise pas davantage parce que cette jouissance apparaît d'abord caractérisée par son inertie par rapport aux transformations, aux déplacement qui ont lieu dans le signifiant. Donc, ce point de départ, c'est vraiment d'accuser l'opposition du registre du signifiant et de celui de la jouissance.

C'est dire aussi qu'il n'y a aucune solution au niveau de la jouissance, que la solution analytique dépend tout entière de ce qui a lieu dans l'ordre signifiant. Si, dans l'ordre signifiant, le sujet accède vraiment à la parole de l'Autre, alors la question de la jouissance se résout d'elle-même, alors *la satisfaction de l'un se conjugue avec la satisfaction de tous.* C'est ça la valeur de cette phrase que j'ai souvent rappelée et qui est de la fin du rapport de Rome. Sa vraie valeur, c'est de dire que si une solution est atteinte dans l'ordre signifiant, eh bien, du côté de la jouissance, la jouissance s'universalise en

conséquence. Ca implique que l'on formule la fin de l'analyse exclusivement en termes signifiants.

Je vais ménager là une seconde étape, après cette toute première qui est élémentaire. La seconde étape, disons par commodité que c'est celle de *La relation d'objet*. L'étape de *La relation d'objet*, elle se caractérise par le fait - je l'ai déjà souligné - que nous n'avons plus affaire à un rapport en croix du signifiant et de la jouissance mais à un rapport parallèle:

S --------------------------- ________________

J ---------------------------________________

Ce parallélisme est nécessaire pour montrer que tout ce qui est de l'ordre de la jouissance imaginaire peut servir de matériel à l'ordre symbolique. Il n'y a pas là un rapport d'oppositions mais un emprunt que fait le symbolique au matériel imaginaire qu'il trouve là. D'où la problématique de l'élévation des images, des choses, des objets à une fonction signifiante. Ca indique également que la pulsion, et la satisfaction qu'elle comporte, n'est pas purement imaginaire, mais que le signifiant est bien là et qu'il faut en rendre compte.

Cette transformation de la perspective, qui est ici imagée par ce changement des lignes, se condense sur un objet particulier, singulier. Toute *La relation d'objet* apparaît ordonnée à un objet à part que Lacan fait entrer dans son discours où cet objet était jusqu'alors absent. Cet objet s'appelle le phallus, et Lacan le fait entrer à partir de trois axes cliniques.

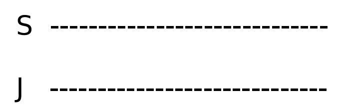
D'abord à partir de la sexualité féminine, en montrant qu'elle est marquée par le manque-à-avoir, et que l'enfant peut avoir la valeur du phallus. Lacan le montre à partir de la jeune homosexuelle mais il le montre aussi à partir de l'enfant en tant qu'il veut être le phallus pour satisfaire la mère. Ce qu'il démontre là, c'est l'équivalence de l'enfant et du phallus, avec, derrière, toutes les autres équivalences que Freud à faites valoir et que j'ai rappelées en référence à son article - toutes ces équivalences phalliques que Freud a démontrées.

Ensuite, et toujours dans *La relation d'objet*, ce phallus, Lacan le fait entrer à partir du fétichisme, à savoir qu'il y a des objets qui peuvent équivaloir au phallus en tant qu'il manque, au phallus de la mère.

Puis enfin, il le montre, ce phallus, dans la phobie, à savoir qu'il y a, circulant entre l'enfant et la mère, un phallus imaginaire, et que la question est posée de son passage au symbolique par la métaphore paternelle. Ce passage du phallus au symbolique est motivé par son incidence réelle qui désigne, au fond, l'intrusion de la jouissance phallique. Ca met en oeuvre cette transformation du phallus imaginaire en phallus symbolique. Lacan indique dans la même veine que ce passage suppose l'intervention d'un certain *moins*, d'une part négatrice posée sur l'intrusion de cette jouissance réelle.

Alors, en ce sens, on peut dire que déjà le phallus, tel que Lacan en fait le centre de son examen, a ce privilège d'être, si je puis dire, à cheval sur ces deux ordres-là:

Schéma 2



S'il est à part, c'est que, par un côté, il appartient à l'imaginaire, qu'il est un objet imaginaire comme les autres, et que, sur un autre versant, il a une valeur symbolique qui le rend capable d'être le commun dénominateur d'un certain nombre d'objets, et en particulier de ces objets qui se trouvent négativés. On peut dire déjà que si la question du phallus vient au premier plan dès cette *Relation d'objet*, c'est que sur cet objet se concentre le paradoxe du rapport du signifiant et de la jouissance.

Rien ne le montre mieux - et j'en viens là à ma troisième étape - que l'écrit auquel vous pouvez vous rapporter et qui suit *La relation d'objet*, cet écrit qui réunit les résultats du *Séminaire III* et du *Séminaire IV*, qui est "D'une question préliminaire à tout traitement

possible de la psychose", et où l'on peut dire que le phallus apparaît comme un terme *Janus*. En effet, si on se contente de classer les concepts et les expressions de Lacan, on tombe sur des contradictions, puisque, dans cet écrit, tantôt le phallus est présenté du côté symbolique et tantôt du côté imaginaire, et précisément en raison de sa position paradoxale sur ces deux axes.

D'un côté le phallus est présenté comme un effet de signification, l'effet de la signification comme telle de la métaphore paternelle, de telle sorte qu'à cette place, dans un premier temps, il y a un *x*, auquel se substitue ensuite, une fois que s'est opérée l'intervention du signifiant du Nom-du-Père, la signification phallique qui émerge.

De l'autre côté, on trouve aussi bien, dans cet écrit, le phallus disposé au contraire comme un signifiant. Dans son schéma R en particulier, Lacan peut indiquer une formule de cet ordre, où le grand S figure le sujet, et la commenter en disant que la signification du sujet doit s'épingler sous le signifiant du phallus:

$$\frac{\varphi}{x}$$

Donc, le phallus, d'un côté, concentre tout ce qui est de l'ordre de la jouissance, et est en même temps, de l'autre côté, un signifiant. Là, on peut dire que le mystère dont il s'agit est tout entier concentré sur ce singulier objet qu'est le phallus. Toute l'élaboration de Lacan par la suite, qui est celle sur laquelle nous vivons encore, tient à l'éclatement de ce que j'ai quasiment représenté ici comme un oeuf mystique. Ce n'est pas la représentation habituelle du phallus. Je l'ai représenté comme un oeuf mystique pour marquer que là se concentre tout le paradoxe.

Nous pouvons donc suivre, au cours de l'élaboration de Lacan, toutes les transformations que subit cette solution phallique du problème de l'articulation du signifiant et de la jouissance, et nous prenons maintenant, comme quatrième étape, l'élaboration de son écrit "La signification du phallus".

Le titre de cet article, qui a d'abord été une conférence faite en allemand, emprunte clairement à Freud, puisqu'on trouve chez Freud la notion de la *Bedeutung* du phallus. Mais on peut dire que ce texte marque le choix de Lacan, puisqu'il est fait pour donner une réponse sans équivoque à cette ambiguïté qui est que le phallus est un signifiant. Ce n'est pas un objet à proprement parler. Ce n'est pas une signification. C'est un signifiant.

C'est là que l'on voit, curieusement, repris le terme d'*algorithme*. Il y a trois fois ce terme d'*algorithme* dans les *Écrits*, sauf erreur de ma part. La première fois, c'est pour parler de l'algorithme de Saussure: S/*s*. La troisième fois, c'est pour parler de l'algorithme du transfert. Et la deuxième fois, c'est pour parler du phallus - du phallus comme d'un algorithme, et sans tellement plus de précisions. Ça vérifie pourtant, pour moi, la consistance de la série que je vous énonce.

Quand Lacan, dans cette "Signification du phallus", reprend et réécrit la doctrine de Freud sur la vie amoureuse, sur les *Trois contributions*, il dit qu'il va employer le phallus comme un algorithme - moyennant quoi pas de formule, pas d'algorithme dans cet écrit, mais le mot, qui reste.

Si nous nous avançons là-dedans, il y a en effet un essai pour rendre compte du primat du phallus à partir du rapport du signifiant et du signifié, et ceci conformément à la problématique des parallèles et comme réponse à la question: comment est-ce que quelque chose devient signifiant? Comment est-ce qu'une image ou une chose est élevée au rang de signifiant? C'est donc une question à propos de la signifiantisation. C'est plus précis que de dire symbolisation, même si on peut le dire aussi bien.

La thèse de Lacan, c'est que la transformation d'une chose en signifiant suppose que cette chose soit annulée dans sa matérialité. C'est alors qu'on peut dire qu'elle est élevée à la fonction de signifiant. À cet égard, le premier effet de la signifiantisation, c'est l'annulation ou le meurtre de la chose.

En quel sens Lacan peut-il dire qu'il se sert du concept du phallus comme d'un algorithme? C'est dans la mesure où il nomme phallus cette opération-là. Il considère que le phallus est le signifiant de l'opération qui transforme une chose en signifiant. Je mets

donc entre parenthèses, comme nom de l'opération, un grand o symbolique. C'est en ce sens qu'il peut dire que le phallus est un algorithme. C'est le nom de l'algorithme qui écrit la transformation d'une chose en signifiant:

$$(\Phi) \text{ chose} \rightarrow S$$

"chose" est barré

Partout où il y a du signifiant, il y a de l'annulation quelque part, et même, pour aller au-delà, partout où il y a du signifiant, il y a de la mort quelque part. La significantisation est une mortification de la chose - une mortification de ce qui est vivant dans la chose.

Évidemment, ce qu'on a noté surtout - et Lacan lui-même le souligne -, c'est le paradoxe s'agissant de comment le phallus est devenu signifiant. D'une certaine façon, en effet - et Lacan ne recule pas devant ça -, il faut l'annulation du phallus imaginaire, (-   ), pour obtenir le signifiant grand o du phallus. Cette opération peut être aussi nommée celle de grand o:

$$(\Phi) \; (- \varphi) \rightarrow \Phi$$

Le phallus est en quelque sorte à toutes les places de l'opération, et c'est ce que Lacan dit dans cette phrase qui paraît difficile: "*Le phallus est le signifiant de cette* Aufhebung *elle-même qu'il inaugure (initie) par sa disparition.*" Le phallus est l'opération de la disparition et de l'élévation en signifiant, et lui-même inaugure cette opération par sa propre disparition. La castration, c'est que le phallus lui-même se sacrifie comme imaginaire. En ce sens, c'est, si l'on veut, le premier des symboles. Je ne développe pas. Je me contente de vous marquer le phallus comme signifiant de cette opération et, en ce sens, comme algorithme.

C'est là que l'on s'aperçoit que ça n'est pas tout ce que Lacan dit dans cette "Signification du phallus". Au fond, il y a quelque chose d'autre qu'il amène. Ce que nous venons de voir, c'est glorieux, c'est une sorte de déduction théorique du primat du phallus. Puis, après, on s'attache à la mise en oeuvre que Lacan en fait dans la doctrine de la vie amoureuse: montrer pourquoi entre les hommes et les femmes, ces deux espèces ayant rapport au signifiant phallique, il s'ensuit des conséquences différentes.

Mais, entre ces parties-là du texte, il y en a une qu'il ne faut pas négliger et qui porte sur autre chose. Elle vise singulièrement ce que Lacan appelle "*l'instauration du sujet par le signifiant*". Cette instauration du sujet par le signifiant, on peut dire que Lacan ne cessera plus de la diagrammatiser, de la schématiser, de l'algorithmiser, et cette question naît exactement à ce moment-là de "La signification du phallus".

Qu'est-ce qui se passe concernant le sujet? Comment est-ce que le sujet naît et comment est-ce qu'il se significantise?

Il faut que j'ajoute, pour me faire comprendre, un terme comme celui d'*individu*. C'est un terme qui est, il faut le dire, un peu policier. Il faudrait lui donner sa valeur aristotélicienne. Donc, un individu, un quidam. Comment est-ce qu'un quidam devient un sujet? Si nous appliquons l'algorithme en question, nous le savons. C'est par une certaine barre portée sur lui, moyennant quoi, oui, il peut être significantisé. On peut même dire que, rétroactivement, cet individu barré, on peut l'écrire comme $. Une fois qu'il est significantisé, on peut dire que ce qu'on avait finalement au départ, c'est $:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{individu} \rightarrow S \\ \$ \end{array} \right.$$

"individu" est barré

Ça pourrait suffire. Ça pourrait suffire comme quand nous nous occupons de ce qui conduit les choses, ce que nous avons appelé grossièrement les choses, à devenir signifiants. Mais c'est là que Lacan signale - et il le fait comme à son habitude de façon très assurée, comme allant de soi - que dans l'instauration du sujet par le signifiant, il se produit une condition de complémentarité. Qu'est-ce que ça veut dire? On peut se dire

que, sans doute, pour les choses matérielles, il n'y a pas cette condition de complémentarité, et se demander si celle-ci ne jouerait pas pour les végétaux et les animaux, mais nous nous occupons de l'individu, c'est-à-dire de nous-mêmes.

Pourquoi évoquer cette condition de complémentarité? Qu'est-ce que nous avons écrit ici, dans cette opération de significantisation? Nous avons écrit sous quelles conditions un sujet peut naître et se significantiser, c'est-à-dire sous condition de mort.

Le signifiant mortifie le sujet. Nous écrivons le sujet comme un sujet marqué du signifiant, capable de recevoir un signifiant qui le désigne. Écrivons cela ainsi :

S

$

Qu'est-ce que nous écrivons ici? Nous écrivons quelque chose qui est l'individu comme mort. D'ailleurs, si on prend l'exemple du nom propre, nous voyons que ce nom propre déjà vous désigne comme on vous désignera pour l'éternité. Voyez quand un individu notoire décède, comme l'ancien président Nixon par exemple. Je laisse de côté l'effet de sanctification qui s'en produit aussitôt. Tout le monde est vraiment aplati devant le personnage. Ca va sans doute avec l'élévation définitive au rang de signifiant. Le nom propre s'étale de tous les côtés.

Il se trouvait justement que j'étais à Turin quand Nixon a décédé et que, dans la chambre d'hôtel, je pouvais regarder *CNN*. Eh bien, tous les quarts d'heure, il y avait ce nom propre qui revenait, avec tous les débris de son époque qui venaient à l'écran expliquer le grand homme qu'il avait été, surtout parce qu'il les avait encensés eux en son temps. Mais enfin, nous avons le nom propre, et là, ce nom propre, qui l'a désigné de son vivant, le désigne de la même façon en tant que mort. On peut dire que dans le nom propre de chacun, il y a déjà cet effet que ça se propulse au-delà de votre existence. Vous savez toute l'importance qu'il y a à ce que la sépulture soit identifiable, à ce qu'on puisse y mettre un nom, etc. Mais passons...

Ce qui est là en question - et qui est déjà évoqué par la notion de condition de complémentarité -, c'est qu'ici nous n'avons le sujet que comme mort. Du côté du signifiant, nous avons le sujet comme mort. C'est bien pourquoi je présentais les choses sur deux axes, celui du signifiant et celui de la jouissance. C'est que du côté du signifiant, on ne vous connaît que comme mort. ça fait, par exemple, qu'on a certaines difficultés avec son nom propre. Ça se comprend, puisque c'est déjà un nom de mort. On peut vouloir en changer en pensant qu'on va échapper à la faucheuse, etc.

Ici, nous avons donc le sujet comme mort. Et la condition de complémentarité qu'évoque Lacan en passant, c'est la question de ce qui se passe avec ce qu'il y a de vivant du sujet, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre de la pulsion et de la jouissance. Qu'est-ce qu'on en fait?

J'ai fini par comprendre, à ce propos, pourquoi Lacan écrit *deux* phrases, premièrement et deuxièmement. Je ne voyais pas jusqu'à présent à quelle articulation ça répondait. Il dit d'abord: "*1. que le sujet ne désigne son être qu'à barrer tout ce qu'il signifie.*" Et puis: "*2. que ce qui est vivant de cet être dans le refoulé originaire trouve son signifiant à recevoir la marque du phallus.*"

De quoi s'agit-il ? Pourquoi 1 et 2 ? Pourquoi ces *deux* phrases ? Ce n'est pas qu'on ne puisse les expliquer chacune à part mais pourquoi ces *deux* phrases? Eh bien, elles répondent exactement à la question de savoir quel est le statut du sujet dans le signifiant et quel est le statut du sujet dans la jouissance.

Du côté du signifiant, le sujet est à la place du signifié. C'est un sujet barré: $. Et s'il tente de viser, dans le signifié, son moi-même, son être de sujet, s'il se pose la question "Que suis-je?" dans le signifiant et qu'il essaye d'apporter des significations, il les répudie toutes. Lacan dit: "*comme on le voit dans le mirage de vouloir être aimé pour soi-même*", c'est-à-dire pour aucune des qualités, des attributs et des significations qui sont les vôtres. Comme si le "moi-même" était la négation de toutes ces significations.

Nous avons donc, à ce niveau-là, une sorte de signifié égale zéro: $s = 0$. Nous avons $s = 0$ quand le sujet cherche à désigner son être dans l'ordre signifiant. Quand il le cherche au niveau de la signification, il y a un $s = 0$, au sens où, à ce niveau-là, il est déjà mort.

Dans le premièrement de Lacan, où il s'agit de ne pouvoir désigner son être qu'à barrer tout ce qu'il signifie, nous sommes dans la mort. Lacan essaye de nous faire comprendre cette annulation mortifère du signifiant. Mais, deuxièmement, il y a ce qui reste vivant. Il y a ce qui, en dépit de l'opération mortifère du signifiant, continue d'animer l'individu de désirs et de pulsions. Et ça, ça persiste, ça reste. Et c'est là que Lacan propose, étant donné que le signifiant de l'opération est le phallus, que le signifiant de ce qui reste vivant, et qui est refoulé, c'est la marque du phallus.

Autrement dit, dans l'ordre signifiant, nous avons une première formule avec *s* = 0, et c'est le sujet en tant que mort. Et, pour ce qui est du sujet en tant que vivant, nous avons la valeur phallique, qui est la valeur de ce qui reste vivant:

$$\frac{S}{s = 0} \quad / \quad \frac{S}{\Phi}$$

Après tout, Lacan ne manque pas de références dans la littérature la plus ancienne pour faire valoir qu'en effet le semblant du phallus a été toujours une représentation tout à fait élective des puissances de la vie. J'avais cité ça naguère en me référant aux mystères d'Égypte qui s'étalent sur le phallus comme représentation de la puissance vitale.

C'est pour ça qu'il y a ce premièrement et ce deuxièmement chez Lacan. C'est la notion que, d'un côté, le signifiant mortifie, mais que, de façon complémentaire, il y a un autre effet qui est d'imposer le signifiant du phallus à ce qui est vivant dans le refoulé.

On n'entre pas dans les détails. Je ne vous demande pas si c'est cohérent, si ça se tient, etc. J'ai été longtemps à expliquer le mécanisme de ce texte, mais là je ne m'occupe pas du mécanisme, je m'occupe de ces deux axes du signifiant et de la jouissance, et de la façon dont c'est ordonné ici et qui permet de lire ce dont il s'agit.

La preuve que c'est de ça qu'il s'agit, parce que ce n'est pas si clair, c'est qu'à la fin de ce texte, Lacan évoque le fait que Freud ne parle que d'une seule libido, et de nature masculine, laissant entendre que le phallus est en effet le signifiant de cette libido-là.

Donc, dans ce passage qui est un peu elliptique, nous avons, d'un côté, l'effet mortifiant du signifiant - ce que nous écrivons $ c'est l'être mortifié du sujet - et, d'un autre côté, ce fait que quelque chose reste vivant de l'être du sujet, qui est en quelque sorte son complémentaire et qui peut être représenté comme le phallus qui est le signifiant de la libido.

Si ça passe inaperçu, c'est qu'ensuite, quand Lacan met ça en oeuvre pour commenter le texte de Freud sur la vie amoureuse, c'est un tout autre phallus qui est alors en fonction. Ce texte n'est pas homogène, comme souvent chez Lacan. On a ensuite tout un développement où il n'est pas vraiment question du phallus comme ce signifiant de la libido. Nous avons, en fait, un autre phallus qui est en fonction. Nous en avons même deux autres. Nous avons en fonction un phallus d'identification, celui que le sujet essaye d'être, et, évidemment, ce n'est pas le phallus de la libido. Mais nous avons aussi ce qu'on peut appeler le phallus d'appartenance, c'est-à-dire ce phallus qu'on a ou qu'on n'a pas.

Dans la même veine que celle de cette conclusion, nous avons celle du texte de Lacan qui suit, qui est "La direction de la cure", et où il est question de l'identification au phallus, de la fin de l'analyse comme la découverte que le sujet n'est pas le phallus et comme l'acceptation de l'avoir ou de ne pas l'avoir.

Je passe vite là-dessus parce que ce sont des élaborations qui ne sont pas au niveau de ce dont il s'agit ici. Ce dont il s'agit ici, c'est d'un niveau beaucoup plus fondamental, beaucoup plus radical que celui de l'identification et de l'appartenance. Il s'agit du phallus comme signifiant de la libido, il s'agit du fait que toute émergence du sujet dans l'ordre signifiant est complémentée par ce qui reste de libido vivante qui est représentée par le phallus.

C'est passé inaperçu - et j'ai même mis du temps pour le mettre à sa place - parce que ce qui se déploie là est la problématique de l'identification et de l'appartenance qui est quand même, disons-le, toujours marquée d'imaginaire, quels que soient les efforts qu'on puisse faire pour symboliser le tout. Ici, par contre, nous sommes à un niveau tout

à fait fondamental, à savoir que si le sujet naît du signifiant et qu'il naît comme mort, qu'en est-il de ce qui reste de vie, de jouissance et de désir?

C'est bien parce que Lacan n'est pas satisfait de cette solution qu'il remet la question sur le métier, et c'est mon cinquièmement. Il la remet sur le métier dans "Subversion du sujet". C'est une nouvelle tentative d'articuler le signifiant et la jouissance. C'est une nouvelle tentative pour formuler l'instauration du sujet par le signifiant, et cette fois-ci en prenant comme point de départ une construction plus raffinée que la précédente, c'est-à-dire ne concernant pas seulement l'effet du signifiant comme tel, mais l'effet de la paire signifiante - l'effet de deux signifiants.

Le point de départ reste que le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant - ce qui est un axiome plus complexe que l'incidence mortifère pure et simple du signifiant puisque c'est davantage articulé. Et concernant la jouissance, au lieu de l'identification brute à la marque du phallus, Lacan invente quelque chose qu'il appelle "*la signification de jouissance*". Je ne dis pas que ça tient debout. J'essaye de reconstituer la logique de l'affaire - logique qui comporte précisément que, comme précédemment on avait un $s = 0$, eh bien, là, on a ce que Lacan invente et qui est un signifié de jouissance dont il va poser, par des extravagances paramathématiques, que ça a valeur de √-1: $s = \sqrt{-1}$.

Ce n'est pas √-1 qui compte pour Lacan lui-même. Ce qui compte, c'est d'essayer de rendre compte de cette complémentarité de jouissance, en disant que c'est comme une signification - la signification de jouissance.

Quelle est sa construction ? Là, je vous la donne d'une façon plus détachée que celle qu'il m'est arrivé de vous exposer - plus détachée parce que ce qui m'est maintenant plus évident, c'est le problème qu'il s'agit de résoudre par cet appareil, alors qu'avant, pendant très longtemps, j'étais, il faut bien le dire, fasciné par l'appareil lui-même.

Alors, quelle est sa construction ? Eh bien, c'est de partir, non plus simplement du signifiant du sujet, mais du sujet et de la paire signifiante, S_1-S_2 :

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$$

Vous allez voir la ruse de l'opération ! Je dis une ruse parce qu'on ne peut pas dire que c'est strictement une déduction. C'est un semblant de séduction. Le sujet représente le sujet pour un autre signifiant et, du coup, on peut imaginer qu'il y ait S_1, $S_{1'}$, $S_{1''}$, $S_{1'''}$, etc. – tous ces signifiants nécessitant, pour représenter le sujet, un autre signifiant :

$$\frac{(S_1,\ S_{1'},\ S_{1''},\ S_{1'''},\ \ldots)}{\$} \rightarrow S_2$$

Voilà le point de départ. C'est le point de départ qui consiste à essayer de montrer que, dans l'ordre signifiant, il y a quelque part un manque, et que, dans ce manque, se loge autre chose qui est la libido ou la jouissance. C'est ça le principe de l'affaire.

Alors, Lacan l'engendre à partir de ceci que, d'un côté, nous devons supposer qu'il y a tous les signifiants, et que néanmoins, de l'autre côté, il en faut un en plus - un en plus qui sert aux autres à représenter le sujet. Nous avons donc: si pour tout *x*, *x* est un signifiant, c'est équivalent à *x* faisant partie de l'ensemble S1:

$$\forall x \,.\, x = S \leftrightarrow x \subset \{S1\}$$

Néanmoins, il existe un *x* qui est un signifiant et qui ne fait pas partie de l'ensemble S1:

$$\exists x \,.\, x = S \leftrightarrow x \not\subset \{S1\}$$

C'est un paradoxe, si l'on veut. Mais Lacan ne s'y attarde pas et se contente de dire finalement que l'ordre signifiant ne peut pas fonctionner s'il n'y a pas un signifiant symbolisable par (-1), s'il n'y a pas un signifiant qui est équivalent à "moins un signifiant". C'est déjà très chiqué. Et ce signifiant en quelque sorte supplémentaire, qui ne fait pas partie de la batterie phonématique - Lacan note qu'il est imprononçable -, c'est équivalent, dit-il, à ce qui se passe quand on profère un nom propre.

Qu'est-ce qui se passe quand on profère un nom propre? Quelle est la signification d'un nom propre? La signification d'un nom propre, c'est au fond l'énoncé du nom propre lui-même: S/*s* = *s*.

L'énoncé est petit *s*. L'énoncé, ce n'est pas autre chose que la signification. Et, comme le signifiant c'est (-1), on a: (-1)/s = s, donc (-1) égale *s* au carré, et donc *s* égale V-1. Refaites le calcul, si vous voulez. Ca tombe très bien avec des passages absolument fabuleux qui considèrent que ce (-1) est comme un nom propre.

$$\frac{(-1)}{s} = s \qquad (-1) = s^2 \qquad s = \sqrt{-1}$$

On a donc V-1, et - discontinuité dans le texte - qu'est-ce que c'est que ce V-1 ? Eh bien, dit Lacan, c'est justement ce qui manque au sujet pour se croire un cogito. Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire que c'est ce qui manque au sujet pour se réduire à ce qu'il est dans l'ordre signifiant. Et c'est là que Lacan va chercher la réponse à la question: "Que suis *Je*?", c'est-à-dire: qu'est-ce que je suis en dehors de ce que je suis dans l'ordre signifiant? Dans l'ordre signifiant, je suis mort, et qu'est-ce que je suis en dehors de ça? La réponse de Lacan, c'est que je suis à la place de la jouissance, et, la jouissance, elle a cette valeur: √-1.

Nous avons donc une nouvelle articulation de Lacan qui décalque la précédente. Dans la précédente, nous avions le phallus de la libido et, cette fois-ci, nous avons en quelque sorte une précision, à savoir que la jouissance est comme une signification. Il y a une signification de jouissance, *s*(J), qui est égale à √V-1 articulé au signifiant (-1). Autrement dit, nous avons comme une tentative pour articuler le signifiant et la jouissance, en donnant au signifiant comme tel la valeur (-1), et à la jouissance comme signification, la valeur √-1: *s*(J) = V-1   (-1)

Je ne m'attarde pas sur cette construction. Je ne voudrais pas la ridiculiser excessivement. Je marque quand même que ce n'est pas le détail de la construction qui est le plus intéressant au point où nous en sommes. Le plus intéressant, c'est de saisir l'effort de Lacan pour nous donner une articulation entre le signifiant et la jouissance, entre ce qu'est le sujet dans le signifiant et ce qui reste de vivant de cet être du sujet.

Lacan essaye là cette solution, en disant que c'est comme le rapport de (-1) avec V-1. Il complique même les choses en ajoutant que V-1 c'est exactement la valeur de (-), et que si on fait passer le phallus de l'imaginaire au symbolique, nous avons, sous le (-1), le (-) qui se rapporte à la jouissance. On a à la fois une transformation et une équation. Voilà, dit Lacan, l'écriture qui nous assure du rapport de l'ordre signifiant avec la jouissance:

$$\frac{(-1)}{(-\varphi) \rightarrow \Phi}$$

Il faut voir que c'est la reprise exacte du problème qu'il y avait dans "La signification du phallus", mais l'instauration du sujet dans l'ordre signifiant, qui ici prend la forme de "le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant", appelle une complémentarité. Ici, la valeur du signifiant (-1) appelle que l'on donne une valeur au signifié qui est V-1. Autrement dit, ce que Lacan essaye ici de montrer, c'est la corrélation entre l'émergence signifiante du sujet et l'élément de jouissance qui le complémente.

C'est une construction qui est déployée avec beaucoup de soins. Elle est évidemment rompue par des sauts conceptuels tout à fait considérables, mais elle témoigne d'un effort pour nous donner, sous une forme saisissable et paramathématique, cette articulation du signifiant et de la jouissance.

C'est alors que nous arrivons, dans la même veine, à la démonstration - et c'est mon sixièmement - que Lacan propose dans son *Séminaire XI* et dans son écrit "Position de l'inconscient". Il le fait là sous une forme qui est plus nettement saisissable. Cette fois-ci, il reprend le même problème sous la forme de la théorie des ensembles. C'est la même question qu'il pose en utilisant les deux opérations fondamentales qui portent sur les parties de l'ensemble, à savoir l'union ou la réunion, qui consiste à prendre tous les éléments des deux ensembles à la fois, et l'intersection, qui consiste à prendre les éléments communs:
Schéma 3

Réunion Intersection

Je ne vais pas avoir le temps, non pas de vous expliquer la mécanique de la chose puisque je l'ai déjà fait il y a dix ans, mais de vous faire comprendre la problématique qui traverse ce mécanisme.

D'abord, on comprend pourquoi Lacan est arrêté par ça. Il est arrêté par ça parce que déjà il y a là deux opérations qui se répondent. Au fond, c'est ça qu'il cherche. Il cherche précisément comment, à une opération signifiante, peut répondre une opération qui concerne la jouissance, et comment l'une peut venir à jouer en regard de l'autre. Donc, le seul fait qu'il y ait deux opérations, et qui sont corrélatives l'une de l'autre, c'est déjà une raison pour s'y intéresser.

Deuxièmement, il faut bien qu'il y ait, dans ces ensembles, des affaires de complémentaires. Précisément, quand nous sommes dans un ensemble et que nous isolons telle partie, l'autre partie est son complémentaire. Donc, au fond, le terme même de *condition de complémentarité* appelle cette référence à la théorie des ensembles.

Lacan va alors se servir de la première opération pour nous donner une représentation élémentaire de l'instauration du sujet par le signifiant. Il va trafiquer la réunion pour qu'elle puisse nous représenter l'instauration du sujet par le signifiant, c'est-à-dire qu'il va essayer d'y disposer S1, S2 et $. Puis il va se servir de la seconde opération, celle de l'intersection, pour nous montrer comment fonctionne la condition de complémentarité.

Autrement dit - et nous parcourons là, à toute vitesse, des époques différentes de l'enseignement de Lacan -, on peut dire qu'avec ça, nous avons la reprise du problème qui était déjà formulé dans "La signification du phallus", à savoir que démontrer comment le fait que le sujet soit le sujet du signifiant et donc, dans la même veine, qu'il soit le sujet de l'inconscient, qu'il y ait un inconscient chaque fois qu'il y a cette instauration, c'est corrélatif d'un rapport à la jouissance et précisément à l'objet.

On peut dire qu'ensuite, il faudra encore attendre une septième étape pour que nous arrivions à la formalisation d'où Lacan a tiré la passe - la formalisation qu'il a appelée la passe. Mais je m'arrête pour aujourd'hui. Je vous remercie de n'avoir pas essayé de comprendre, et je vous invite, de toute façon, à vous reporter au texte de Lacan que j'ai là rapidement évoqué.

XVII - Cours du 11 mai 1994

Je ne peux que constater que l'invitation que je vous ai faite à ne pas comprendre a produit un allégement sensible qui me fait penser que je devrais plus souvent prononcer cette invitation. C'est un fait que ne pas comprendre simplifie beaucoup le rapport de l'orateur à son auditoire. Je ne vois donc pas pourquoi je ne réitérerais pas cette invitation à nouveau. Elle a ici un fondement très précis, à savoir que j'accélère - j'accélère le résumé que je vous présente de la trajectoire de Lacan, afin que se superposent pour vous un certain nombre d'images, et que par cette superposition vous soyez alertés d'une homologie qui traverse cette élaboration.

Cette homologie est celle de multiples constructions - chacune étant, si l'on veut, en avance sur la précédente - mais qui ont toutes une finalité commune, qui est de rendre compte, de fonder l'articulation, le rapport de l'inconscient avec ce que Freud a appelé la libido. C'est ainsi que dans la cavalcade que j'ai faite la dernière fois, je vous ai proposé sept scansions - sept scansions de cette élaboration dont la finalité est la même et qui est en quelque sorte la rançon de la définition de l'inconscient à partir du langage. La rançon de cette définition, c'est de faire un problème de la connexion de l'inconscient et de la libido. C'est sur cette voie que je vais poursuivre aujourd'hui.

Il m'est revenu une sorte d'aphorisme qui est dû à ce poète anglais qui s'appelle Coleridge et qu'on connaît surtout en France par la traduction qui a été donnée de son poème *Le dit du vieux marin*. Il a fait beaucoup d'autres choses, et il m'est resté, de mes lectures de jadis, un aphorisme qu'il a inscrit au chapitre XII de son ouvrage très singulier qui s'appelle *Biographia litteraria*. Coleridge fait état d'une résolution qu'il a prise vis-à-vis de la lecture des oeuvres philosophiques, quand, dit-il exactement, il feuilletait les oeuvres philosophiques, quand il les lisait et y revenait.

Cette résolution, qui m'avait donc jadis frappé, est la suivante. Je vous la dis en français: "Jusqu'à ce que tu comprennes l'ignorance d'un auteur, tiens-toi pour ignorant de sa compréhension." C'est mieux en anglais: "*Until you understand a writter*'*s ignorance, présume yourself ignorant of his understanding*." Il serait plus élégant de traduire ainsi: "*Jusqu'à ce que tu comprennes ce qu'un auteur ignore, pense ignorer ce qu'il comprend*." Mais cette traduction, qui est plus élégante, laisse perdre ce que condense cette expression d'ignorance d'un auteur.

Il faut avoir soi-même un rapport avec l'ignorance de l'auteur pour saisir ce qu'il veut dire. Il faut saisir là où il se perd pour saisir le chemin qu'il suit. Et c'est d'ailleurs l'exemple que Coleridge donne, à savoir l'exemple de quelqu'un qui suit les traces des pas d'un voyageur qui a perdu son chemin dans le brouillard, et qui les suit en plein jour, et qui, par là, s'aperçoit où le voyageur obnubilé s'égarait.

C'est distinguer deux types de commentaire. Il y a le commentaire qui consiste à dire qu'un tel a dit ça puis ça et encore ça, et qui explique comment ça se tient. Mais il y a un autre commentaire qui suppose qu'on a l'idée de l'ignorance de celui que l'on commente.

J'ai donc gardé en mémoire cet aphorisme de Coleridge, et j'ai au fond toujours pensé que, concernant Lacan, on en n'aurait fait le tour, on en n'aurait fait assez qu'à la condition d'avoir une idée de son ignorance. C'est une ambition qui fait peiner. Mais, dans la mesure où lui-même se concevait comme un voyageur dans le brouillard, il n'est peut-être pas trop difficile, à condition de se placer comme il faut, de prendre appui sur lui-même pour le percevoir comme un tel voyageur dans son élaboration. C'est ce qui m'anime à cette accélération.

Le labyrinthe où Lacan s'est à la fois perdu et orienté, c'est le labyrinthe que j'ai dit, à savoir celui des rapports de l'inconscient et de la libido freudienne. C'est ainsi que cet égarement, je vous l'ai scandé sept fois, et je vais le reprendre aujourd'hui. Ce sont les sept petits nains de Lacan.

Premièrement, je vous ai montré Lacan prenant comme boussole l'opposition du symbolique et de l'imaginaire. Le premier petit nain, c'est cette croix:

Schéma 1

Le second petit nain, c'est le schéma des parallèles, celui que vous trouvez dans *Le Séminaire XI*, et qui rend d'autant plus nécessaire cette formation qui appartient aux deux et qui est le phallus. Je l'ai déjà, la dernière fois, représenté par cette sorte d'œuf :

Schéma 2

Troisièmement, je vous ai montré comment cette articulation se concentrait sur le *Janus* phallique - ce *Janus* phallique qui, dans la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", apparaît tantôt comme symbolique et tantôt comme imaginaire :

Janus

J'ai ajouté le quatrième petit nain, celui qui correspond à la tentative que Lacan nous présente dans sa "Signification du phallus", et qui consiste à distinguer et à opposer, premièrement, la signification du sujet: S/*s* = 0, et, de l'autre côté: S/Φ comme signifiant du désir et aussi de la libido:

$$\frac{S}{s = 0} \quad / \quad \frac{S}{\Phi}$$

Cinquièmement, et cette fois-ci en me rapportant à son écrit de "Subversion du sujet", j'ai indiqué quelle était l'articulation que tentait Lacan entre l'ordre signifiant et la libido freudienne conçue comme la jouissance, à savoir le mathème suivant comme signification de la jouissance:

$$\frac{(-1)}{s = \sqrt{-1}}$$

Il y a le sixième et le septième nains. Le sixième nain, c'est - je ne l'ai pas développé la dernière fois - l'utilisation des deux opérations fondamentales sur les parties de l'ensemble - écrivons-les par deux ronds qui s'intersectent - et que Lacan a développées à la fois à la fin du *Séminaire XI* et dans son écrit "Position de l'inconscient":

Schéma 3

Le septième nain, c'est une variation sur le sixième, mais inscrite sur le groupe de Klein que j'inscris pour l'instant seulement par un carré:

Schéma 4

-------------------- **la passe**

A travers ces sept scansions, c'est la même question qui est reprise et qui roule. Vu ainsi, au fond, il paraît que Lacan, chaque fois à nouveaux frais, reprend une question identique. Et c'est avec le dernier de ces petits nains qu'il amène enfin ce qui est resté à

notre usage comme étant la passe - la passe qui est la solution en acte, dans l'analyse, de l'articulation entre l'inconscient et la libido. C'est pourquoi, et bien que ça se poursuive au-delà - nous y viendrons -, je me suis arrêté au septième. C'est avec le septième que la passe surgit. Et c'est à ça que nous allons venir. Nous allons y venir avec le sixième et le septième nains.

Pour y venir, je prends mon départ de cet usage que j'ai souligné de l'algorithme de Saussure, à savoir ce grand S/*s* dont Lacan, comme vous le savez, a fait usage, et qui se lit, selon ses recommandations: signifiant sur signifié - le *sur* répondant à la barre qui en sépare les deux étages. J'en profite pour vous rappeler qu'il y a une faute d'impression dans les *Écrits*, page 497, où il est écrit *étape*. C'est *étage* qu'il faut lire, si on se rapporte à la première publication de ce texte dans la revue *La Psychanalyse*.

Tel que je vous l'ai présenté la dernière fois, c'est un algorithme qui prescrit une séparation du signe, sa séparation entre signifiant et signifié, et qui en fait l'algorithme même de l'interprétation. L'interprétation n'a lieu d'être que parce que tout signe est séparable entre signifiant et signifié. Néanmoins, le parallélisme qui apparaît entre signifiant et signifié sur cet algorithme est lui-même trompeur. Il pourrait faire croire que le signifiant représente le signifié, et que c'est au titre de la signification pour laquelle il vaut, que le signifiant s'installe.

Or, l'usage que Lacan donne de cet algorithme est tout à fait contraire à cette lecture. L'usage qu'il en fait, et dès le moment où il le propose dans son écrit de "L'instance de la lettre", est un usage qui introduit une dissymétrie entre signifiant et signifié. C'est un usage qui consiste à montrer que le signifié - les valeurs de la significations - s'engendre à partir du signifiant, c'est-à-dire qu'il s'ajoute à cet algorithme une valeur de causalité, de telle sorte qu'il peut être réécrit ainsi, avec une flèche et non plus avec une barre:

$$\mathbf{S} \rightarrow \boldsymbol{s}$$

La notion que Lacan introduit dans l'algorithme saussurien, c'est que le signifiant considéré comme un ordre - ou plus précisément les corrélations du signifiant au signifiant, les corrélations d'un signifiant aux autres signifiants - a des effets de signifié. On ne peut chercher la signification de quoi que ce soit qu'à se rapporter aux corrélations du signifiant au signifiant. C'est la valeur qu'on peut donner à ce fait que la signification de quelque mot que ce soit suppose qu'en définitive on présente ses emplois. C'est ce que vous trouvez en ouvrant le *Littré* aussi bien que le *Robert*. On ne se contente pas d'une définition du terme mais on vous présente un certain nombre de phrases empruntées à la littérature, aux bons auteurs qui vous montrent comment on se sert du mot. On compte que vous pourrez en saisir la signification à partir de phrases, c'est-à-dire à partir de corrélations du signifiant au signifiant.

Autrement dit, l'accent que Lacan porte sur cet algorithme, c'est qu'il y a, premièrement, des corrélations du signifiant au signifiant, et que, deuxièmement, ces corrélations ont une fonction déterminante dans ce qu'il appelle, dès son "Instance de la lettre", la genèse du signifié.

C'est à ce propos qu'il introduit ce qui est devenu célèbre, à savoir ses formules de la métaphore et de la métonymie. Il les introduit dans le cadre général qu'on peut nommer ainsi: l'incidence du signifiant sur le signifié. Au fond, l'algorithme de Saussure devient l'algorithme de Lacan. L'algorithme de Lacan, transformé de l'algorithme de Saussure, est le suivant. J'écris *f* pour *fonction*, et j'inscris sous la barre le petit *s*, avec au-dessus un grand 1 qui est nécessaire pour placer en dessous ce petit *s*. Voilà ce que j'appelle l'algorithme de Lacan où le signifié est fonction du signifiant:

$$f(S)\ \frac{1}{s}$$

C'est alors que Lacan amène sa métaphore et sa métonymie, qui sont en quelque sorte deux structures qui incarnent et opèrent ce qui est là donné comme un algorithme. La métaphore et la métonymie, ce sont exactement - et je reprends une expression que Lacan utilisera plus tard - deux versants générateurs du signifié. Ces deux versants générateurs, ces deux opérations générant le signifié de façons différentes, on peut les

écrire comme deux fonctions. La première de connexion: (S...S'), et la seconde de substitution: S'/S. La première combine le signifiant et le signifiant. La seconde substitue le signifiant au signifiant.

De là, comme vous êtes supposés le savoir, s'ensuit deux modes distincts du signifié. Pour ce qui est du premier, dans la métonymie, le signifié est indéfiniment reporté à la suite, et Lacan l'écrit avec un *moins*: f(S...S') (-) *s*. Pour ce qui est du second, dans la métaphore, le signifié au contraire apparaît, et Lacan l'écrit avec un petit *plus* qui indique le franchissement: f(S'/S) (+) *s*. D'un coté, élision du signifié. De l'autre côté, avènement du signifié:

f(S...S') (-) *s* **métonymie**

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) (+)\ s \qquad \textbf{métaphore}$$

Nous sommes déjà, ici, dans le binaire. Nous sommes déjà à distinguer un côté et l'autre. Et, au fond, ce binaire ne cessera pas de prescrire le style des constructions de Lacan, jusqu'aux petits nains 6 et 7. Lacan ne cessera pas de se régler sur une opération et une autre. Et la première manifestation de ce binaire, c'est cette opposition des deux versants générateurs du signifié.

Je suis là dans le commentaire numéro 1, et je relève que Lacan se pose aussitôt, dans son "Instance de la lettre", la question du sujet. Où est-il le sujet dans cette génération du signifié? Il le localise précisément. Le sujet, s'il y a lieu de le penser dans la psychanalyse, est du côté de la métaphore. Le sujet traduit un franchissement de la barre qui sépare le signifiant et le signifié.

Je relève aussi bien que pour animer le sujet dans la psychanalyse, Lacan fait aussitôt appel au cogito cartésien. Certes en le modifiant, en cherchant à le modifier. On peut dire que cette modification du cogito, il ne cessera pas de la chercher tout au long de son élaboration, jusqu'à la proposer enfin dans la scansion 6 et 7, mais c'est au fond posé d'emblée dans cette articulation.

Pourquoi est-ce qu'il faut modifier le cogito cartésien? Parce qu'il s'oppose diamétralement, de façon symétrique et inverse, à l'inconscient freudien. Parce qu'il suppose que je suis là où je pense, que je suis quand je pense, et précisément quand je pense *Je*, alors que l'inconscient freudien met précisément cela en question en posant qu'il peut y avoir de la pensée là où je ne me retrouve pas. L'élaboration de Lacan ne cessera pas de construire l'image d'une pensée qui peut être la mienne sans que j'y sois présent en tant que *Je*. On peut dire que l'élan en est donné dès cette construction de l'algorithme saussurien transformé.

Pour Descartes, ce que je suis, à savoir mon être, se découvre d'abord dans le *je pense*. L'être que je découvre dans le cogito n'est rien d'autre que pure pensée. Ce dont on ne peut douter pour Descartes avec le cogito - et vous savez qu'il a commencé par étendre les frontières du doute au-delà de toute vraisemblance -, ce dont on ne peut douter dans le cogito, et qui se constate de fait, ce n'est rien d'autre que l'existence même de ma pensée. Je suis en tant que je pense. Pour m'en satisfaire, cela suppose que je pense que je suis dans ma pensée. A cet égard, on peut considérer après coup que c'est un rejet de l'inconscient freudien, dans la mesure où l'inconscient freudien, c'est de la pensée, mais où je ne suis pas.

Toutes les élaborations successives de Lacan sur ce sujet conduisent à relativiser, à complexifier cette conjonction de l'être et de la pensée. C'est déjà celle qu'il nous propose en forme de disjonction dès son "Instance de la lettre", page 517 des *Ecrits*: "*je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas.*" Si on essaye de se représenter ce mot d'esprit de Lacan qui est animé par l'idée d'opposer le cogito cartésien et l'inconscient freudien, on doit avoir recours à cette figuration de deux cercles qui s'intersectent. Le cogito vient tout naturellement s'inscrire dans la zone de l'intersection *je suis-je pense*, mais ça laisse deux zones en dehors de cette intersection: un *je suis* hors de la pensée, et un *je pense* hors de l'être, qui sont les deux zones que je laisse en blanc sur cette figure:

Schéma 5

ETRE PENSEE

je suis ***je pense***

Ça traduit au mieux ce que vise la disjonction de Lacan, toujours page 517 des *Écrits*: "*Je pense où je ne suis pas [*zone blanche à droite*], donc je suis où je ne pense pas*" *[*zone blanche à gauche*]*. Ce diagramme n'est pas inscrit par Lacan lui-même mais je crois qu'il n'est pas excessif de dire qu'il est appelé par ce *Witz*. Ca suppose que l'on fasse ici se conjoindre un cercle qui représente l'être marqué du *Je*, et ici un cercle qui représente la pensée, elle aussi marquée du *Je*.

C'est un fait que Lacan ne présente cette construction qu'en la disqualifiant, page 517, puisque lui-même dit: "*... c'est peu de ces mots dont j'ai pu interloquer un instant mes auditeurs.*" Et il remplace cette figuration par une autre en disant: "*Ce qu'il faut dire, c'est...*" Il propose alors une autre lecture: "*Ce qu'il faut dire, c'est: je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée...*" Qu'est-ce que ça veut dire? Au lieu de dire *je pense* pour la zone blanche à droite, il lui donne la valeur d'être extérieure au cercle du *je suis*, c'est-à-dire qu'au lieu de dire *je pense*, il dit *je ne suis pas*. Je ne suis pas là où il y a de la pensée qui me conditionne.

Ça appellerait, de l'autre côté, un *je ne pense pas*. Mais, au lieu du *je ne pense pas* qu'on attend, il y a, dit Lacan: "*je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser.*"
Schéma 6

je pense *je ne suis pas...*
à ce que je suis...

Pourquoi est-ce qu'il préfère cette formule? C'est parce qu'il considère que être et penser, c'est de la pensée. Tout ça, c'est de la pensée. L'être, ça n'est, pour le sujet, que se penser comme être. De telle sorte que se penser être et se penser être *Je*, c'est en fait une méconnaissance de la pensée, comme si être était penser ne pas penser. Au fond, se distingue un "penser être", et ce "penser être", ce "penser être *Je*" refoule, rejette le penser, le fait de penser. De telle sorte que, de l'autre côté, on a une sorte, non pas de "penser être", mais, si l'on veut, de "penser penser". Et quand je pense penser, alors j'ai bien du mal à être *Je*. Au fond, c'est comme opposer, d'un côté, le "penser être" et, de l'autre côté, le "penser inconscient".

Ça n'est présenté par Lacan que comme un second *Witz* après le premier. Il ne se lance pas dans ces représentations dont on peut dire qu'il les développera bien plus tard, en 6 et 7. Là, c'est présenté non pas comme un mathème, mais comme un mystère - un mystère à deux faces dont il dit que ça rejoint deux faits. Ces deux faits, si on sollicite un peu son texte, on s'aperçoit que ce sont des faits de langage, et qu'ils recouvrent plus ou moins la métaphore et la métonymie. C'est par la métaphore que je peux penser à ce que je suis. C'est même par la métaphore que je peux formuler le cogito, tandis que la pensée inconsciente est du côté de la métonymie.

Ça n'est, dans cette "Instance de la lettre", présenté que voilé, et je ne le représente ici sous forme de diagramme que comme référence pour ce qui suivra. Ce qui suivra, c'est l'effort pour intégrer la question du sujet à cette incidence du signifiant sur le signifié.

Ce que Lacan a présenté d'abord, d'une façon qui a couru sans précision sous la forme du binaire métaphore et métonymie, ce qu'il a présenté d'abord comme l'incidence du signifiant sur le signifié, devient chez lui l'instauration du sujet par le signifiant, l'incidence du signifiant sur le sujet, cette incidence s'appelant son instauration. Dans "L'instance de la lettre", nous n'en avons qu'une sorte de juxtaposition approximative et qui n'est pas diagrammatisée. Lacan ne tente pas d'en faire un mathème.

C'est pourquoi ce qui complète "L'instance de la lettre" est cet écrit qui s'appelle "La signification du phallus". C'est un écrit qui reprend la même question à nouveaux frais, d'une façon qui est cette fois-ci plus radicale. Quand Lacan pose la question du sujet dans son "Instance de la lettre", disons qu'il fait équivaloir en court-circuit le sujet et le signifiant, et ce provisoirement comme il le dit.

Au contraire, le véritable objet de "La signification du phallus", son véritable thème, au-delà de l'incidence du signifiant sur le signifié, c'est l'instauration du sujet par le signifiant. C'est ainsi que Lacan peut dire dans cet écrit que Freud anticipe Saussure parce qu'il a déjà la notion du signifiant d'une façon implicite, et qu'il peut donner en même temps à Saussure, c'est-à-dire à l'opposition du signifiant et du signifié, sa portée effective, à savoir que le signifiant a une fonction active dans la détermination des effets de signifié, et que ce qui est à dire subit la marque du signifiant et devient par là le signifié. C'est dire que le signifié porte toujours la marque du signifiant, que le signifié est à proprement parler la passion du signifiant, c'est-à-dire ce qui subit - ce que Lacan, ailleurs, appelle "*la progéniture bâtarde*".

C'est dans cette "Signification du phallus" que Lacan écrit pour la première fois son fameux "*ça parle*", avec ce rajout que ça parle dans l'Autre. On peut dire, en se servant encore des deux cercles qui s'intersectent, et si l'on met d'un côté le signifiant et de l'autre côté le signifié, que la position de Lacan est de dire que c'est dans l'Autre que le sujet trouve sa place signifiante:

Schéma 7

s **S**

ça veut dire que le sujet du signifiant n'est pas le sujet du signifié, et même qu'il est du côté du signifiant par, dit Lacan, "*une antériorité logique à tout éveil du signifié*". C'est dire que le sujet est en quelque sorte le premier effet du signifiant, avant les effets de signifié.

Dans cette "Signification du phallus", si on la lit dans cette perspective qui est un peu ramassée, nous avons la notion d'une genèse du signifiant. La genèse du signifiant, c'est qu'il faut barrer, mortifier le signifiable pour élever cette chose signifiable à la dignité du signifiant. Ce qui fait figure de genèse du signifiant, c'est en définitive une substitution. Au fond, c'est une métaphore primordiale. La genèse du signifiant, elle est de cette forme: f(S'/S).

Évidemment, le grand S à quoi S' se substitue, ça n'est qu'après coup qu'on peut l'appeler un signifiant. Au départ c'est la chose brute. Conformément à la structure de la métaphore, il y a un effet, et c'est à ce point que Lacan peut parler de l'avènement du désir aussi bien que de l'avènement du sujet, qui sont comme les signifiés primordiaux de cette métaphore:

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) \quad (+)\ \frac{\text{désir}}{\text{sujet}}$$

C'est pourquoi, à la place de l'incidence du signifiant sur le signifié, Lacan parle alors de l'instauration du sujet par le signifiant, et ce par une opération primordiale de la métaphore. Ce qu'il ajoute à l'algorithme saussurien - je l'ai indiqué la dernière fois -, c'est une condition de complémentarité, c'est-à-dire que ça n'est pas tout. Le sujet est instauré comme le signifié primordial marqué par la barre et, à cet égard, il ne veut rien dire comme sujet. C'est ce que j'ai inscrit $s = 0$. Il est instauré comme marqué, comme passion du signifiant, c'est-à-dire aussi bien comme mortifié. Dès lors, il reste ce qui est vivant de lui. Et ce qui est vivant de lui, c'est ça le complémentaire. Toute instauration du sujet par le signifiant se paye d'un reste.

C'est sur ce modèle que Lacan articule l'inconscient et la libido freudienne. La libido reste dehors. La libido est précisément ce qui n'est pas instauré par le signifiant. C'est alors que s'accomplit, dans cette "Signification du phallus", ce court-circuit, cette élision qui conduit Lacan à ne traiter la libido freudienne qu'à partir de son signifiant. Sans doute y a-t-il quelque chose de vivant du sujet qui n'est pas instauré par le signifiant, mais, ce reste, Lacan lui donne le signifiant du phallus.

C'est ainsi que dans l'après-coup de *La relation d'objet*, il traite la libido à partir du signifiant, disons à partir d'un signifiant supplémentaire. C'est ce qui le conduit à essayer de dire que ce qui est vivant du sujet reçoit la marque du phallus. Ce qui est mort du sujet est sublimé comme signifiant qui le représente, et ce qui en est vivant - et c'est là le court-circuit - est aussi à sa façon significantisé par le phallus. Lacan se précipite à

significantiser le reste, et c'est de cette façon que l'on peut dire qu'il fait en quelque sorte du phallus le complément du sujet.

Le sujet, tel que Lacan nous le présente dans cette "Signification du phallus", c'est une sorte de petit *s* barré: s. Le signifié barré. Et la condition de complémentarité, c'est le phallus, c'est le signifiant phallique. Écrivons-la avec le petit losange:

***s* <> Φ**

s est barré

La condition qu'il impose à ce signifiant phallique, c'est d'être le signifiant de la libido ou du désir, et j'écris le mathème suivant - petit *d* étant le signifiant du désir:

Φ
---
d

C'est un court-circuit d'imposer au reste un signifiant et de ne traiter ce reste que par le signifiant. En même temps, c'est très efficace. C'est très efficace parce que ça permet à Lacan de rendre compte, de réécrire les contributions freudiennes à la théorie de la vie amoureuse.

L'épreuve du désir pour le sujet, c'est en effet de savoir à quelle condition il peut manier ou être le signifiant qui a pour signifié le désir. L'épreuve du désir, au fond, c'est comment être le phallus - comment être le phallus qui a pour signifié le désir, comment le sujet - ce signifié barré - peut prendre valeur phallique. Donc, le fait de significantiser ce reste introduit à une problématique de l'identification qui est, il faut bien le dire, l'impasse de cette approche.

Vous savez, ou vous ne savez pas, comment Lacan met en scène ce "comment être le phallus". Il le met en scène avec deux binaires. Le premier binaire est celui de la demande d'amour et du désir. Je vais là encore vous proposer un schéma puisque je suis à rajouter des schémas sur ce texte de Lacan qui n'en a pas. Introduisons donc un schéma où, en deux points, nous avons le sujet et l'Autre.

Ce binaire animé d'une dialectique, je propose de le représenter ainsi. Nous avons la demande d'amour qui, du sujet, se dirige vers l'Autre. Cette demande d'amour suppose que l'Autre n'a pas, et je l'écris donc A barré. Le désir de l'Autre, lui, suppose que le sujet a valeur phallique, et je l'écris *phi* minuscule:

Schéma 8

demande d'amour

φ **A barré**

sujet **Autre**

Etre/avoir **.**

désir

Cette dialectique entre la demande d'amour et le désir de l'Autre a déjà comme effet d'introduire dans le sujet une division, un deuxième binaire entre l'être et l'avoir. Car la question pour le sujet, au terme du vecteur du désir de l'Autre, n'est pas tant d'avoir le phallus que d'être le signifiant du désir de l'Autre: o/d.

À partir de cette construction que je diagrammatise, vous savez que Lacan oppose la position *femme* et la position *homme*. Pour le sujet femme - je mets un petit *f* pour signaler le sexe -, sa demande d'amour vise l'Autre comme A barré, cet Autre qui est supposé masculin. Son désir le vise également, converge sur le même objet, mais cette fois-ci en tant qu'il peut présenter ce qui répond au phallus:

Schéma 9

demande d'amour

S_f **A barré**

H

. **A**
convergence

désir

Il faut bien voir que ce phallus que l'Autre a, il n'a sa valeur que comme signifiant du désir: o/d. Autrement dit, même s'il l'a sur le plan imaginaire, il n'a sa valeur propre que parce qu'il peut être signifiant du désir.

Chez le sujet homme, la demande d'amour vise également le A barré, et, cette fois-ci, une femme en tant qu'elle ne l'a pas peut le représenter, peut représenter cet objet imaginaire, mais le vecteur du désir ne converge pas. Il s'adresse à une autre qui peut avoir fonction de ce signifiant du désir:

Schéma 10

S_h **F**

. **A barré**
divergence

désir
. **Φ**
. **-----**
. **d**

Alors que nous avions avant une convergence, nous avons là une divergence, qui n'est compréhensible qu'à la condition que ce qui gouverne soit le signifiant phallique comme signifiant du désir. Si l'homme peut y satisfaire par l'avoir, c'est en tant que cet avoir vaut comme signifiant du désir. Dans le thème de l'Autre femme, c'est par contre le non-avoir qui a valeur de signifiant du désir.

Ce qui rend, si l'on veut, nuisible ce texte, c'est de ne pas introduire cette valeur de o/d au regard de laquelle se joue la convergence comme la divergence. Je souligne que lorsque Lacan, plus tard, essaye d'écrire la forme du désir femelle, il reprend exactement les termes que j'ai ici proposés, à savoir A barré et petit *phi* entre parenthèses: A ( ). Et lorsqu'il veut écrire le désir mâle, il l'écrit en mettant en tête le signifiant grand *phi*, et en y ajoutant - ce n'est pas présent dans "La signification du phallus" - le petit *a* entre parenthèses: o (a) - petit *a* pouvant avoir comme première valeur n'importe quel objet qui a valeur de phallus, valeur de signifiant du désir:

A barré (φ) désir femelle

Φ(a) désir mâle

Qu'est-ce qui conduit Lacan vers l'objet *a* ? Au fond, c'est un repentir. C'est le repentir d'avoir, par une sorte de coup de force, réduit ce qui reste vivant du sujet à son signifiant phallique. L'objet *a*, au contraire, c'est ce qui répond à la notion que le désir ne s'épuise pas dans sa fonction de signifié du phallus.

Ce que je vous ai présenté, à partir de "La signification du phallus", comme petit *s* barré poinçon de grand *phi*: (*s* <> o), c'est ce qui chez Lacan deviendra la formule du

fantasme: ($ <> *a*). Au fond, c'est la correction essentielle que Lacan apporte, à savoir que le sujet soit équivalent au manque d'un signifiant, et que la libido ne s'inscrive pas par le phallus dans l'ordre signifiant, mais qu'elle nécessite l'ajout d'un autre terme, qui n'est pas à proprement parler un signifiant et qui, au contraire, signale l'impuissance du signifiant à le désigner. C'est une transformation de cette formule implicite de (*s* <> o) qui nous donne la formule du fantasme:

s* <> Φ → $ <> *a

Ce que j'ai, la dernière fois, appelé la scansion numéro 5, elle commence à transformer ce que nous présentait "La signification du phallus". "La signification du phallus" est faite pour dire - et vous le trouverez à peu près écrit comme ça - que la place du sujet est dans l'Autre, que la première place signifiante du sujet est dans l'Autre. Par contre, la "Subversion du sujet" a précisément la valeur de déplacer le lieu propre du sujet. Que suis Je? Lacan pose la question. Et sa réponse, c'est: pas seulement un signifiant, pas d'abord un signifiant. Je suis à la place de la jouissance. Et quand Lacan formule ce "*Je suis à la place de la jouissance*", il dit le contraire de ce qu'il disait précédemment. Je suis à la place de la jouissance, ça veut dire que je ne suis pas d'abord à la place de l'Autre, je ne suis pas d'abord dans l'Autre.

Nous avons enfin la scansion numéro 6 qui, de ce labyrinthe, essaye de nous présenter une construction simple. A cet égard, ce que Lacan amène dans son *Séminaire IV* et dans sa "Position de l'inconscient", c'est en quelque sorte le condensé, le résumé, la simplification, la solution de ces chemins dans lesquels on peut dire qu'il a erré, puisque lui-même a été le plus souvent assez prudent pour n'en proposer aucune représentation.

Ce qui caractérise cette tentative numéro 6, c'est qu'elle utilise la théorie des ensembles. Lacan utilise la théorie des ensembles pour nous représenter l'instauration subjective et sa condition de complémentarité. Nous représenter l'instauration subjective comme une métaphore renouvelée, et nous représenter la condition de complémentarité comme une métonymie renouvelée. C'est aussi indiquer que toute instauration subjective se paye d'une perte, d'une perte de vivant, et que cette perte est comblée par un certain nombre d'objets.

On peut se poser la question de savoir, au-delà du commentaire explicite, pourquoi Lacan a eu recours à la théorie des ensembles. Il y a une raison très simple à ça, me semble-t-il. C'est que la théorie des ensembles permet de donner être au sujet, dans la mesure où il y a, dans l'usage de cette théorie, l'ensemble vide, et que ce qui s'évapore pour nous quand nous disons que le sujet n'est rien, qu'il ne signifie rien, qu'il n'y a pas de signifiant du sujet, devient maniable pour nous par cette théorie même. Ça a en effet un sens de dire que, premièrement, il y a un ensemble, et que, deuxièmement, cet ensemble est vide. Autrement dit, il me semble que ce qui conduit Lacan vers la théorie des ensembles, c'est la possibilité de représenter et de manier cette valeur négative. C'est ce qui justifie, me semble-t-il, d'y chercher ce qui peut y figurer comme instauration subjective et ce qui y répond comme complémentarité.

Alors, conformément à cette instauration binaire qui est la sienne, Lacan s'est dirigé, dans la théorie des ensembles, sur un couple d'opérations: l'intersection et la réunion. L'une pour figurer l'instauration subjective, et l'autre pour figurer la condition de complémentarité.

Vous savez comment on peut représenter l'ensemble et les éléments qui en font partie. Voici l'ensemble E, puis les éléments qui appartiennent à cet ensemble E et qu'on écrira ainsi: x C E - petit *x* fait partie de l'ensemble E. Si *x* n'en fait pas partie, on admet aussi bien d'écrire: x C E.

Schéma 11

E

$x \in E$

$x \notin E$

La relation d'appartenance n'est pas la seule. Le fait d'être élément de l'ensemble n'est pas la seule propriété de l'ensemble. On peut distinguer une autre façon d'être dans

l'ensemble qui est celle de la partie. Il y a donc lieu de distinguer l'élément et la partie. Ce qu'on appelle partie, c'est le sous-ensemble dont tous les éléments font partie de l'ensemble global. On appelle partie un ensemble A dont tous les éléments appartiennent à E. Ca se symbolise, non plus par un epsilon, mais par une sorte de C: A C E.

Schéma 12

E

A **A ⊂ E**

C'est d'ailleurs à ce titre que l'on peut distinguer deux parties remarquables. Il y a un sous-ensemble spécial qui comprend tous les éléments de E, et c'est ce qu'on appelle la partie pleine, c'est-à-dire l'ensemble qui est en quelque sorte un double de l'ensemble E. Et puis il y a un autre sous-ensemble qui est la partie vide et qui ne comprend aucun élément de E. On l'écrit O barré: O, et on le considère comme une partie de E. On peut dire que c'est cette propriété définitionnelle qui a attiré Lacan sur la théorie des ensembles, à savoir que l'on puisse dire que l'ensemble vide est toujours une partie remarquable de l'ensemble E:

Schéma 13

E

Ø

Ø ⊂ E

Si je veux reconstruire ce qui a attiré Lacan de ce côté-là pour résoudre l'articulation de l'inconscient et de la libido, je dois considérer l'existence de deux opérations élémentaires sur les parties de l'ensemble. Ces deux opérations élémentaires, on peut également les représenter par deux cercles qui se croisent. Ce sont la réunion et l'intersection:

Shéma 14

union

intersection

L'union consiste à prendre tous les éléments qui appartiennent aussi bien au premier ensemble qu'au second, de telle sorte qu'il y a un certain *ou* dans l'union: on prend les éléments qui appartiennent à l'un *ou* à l'autre. Mais ce *ou* a la valeur d'un *et*. Donc, si on veut représenter l'union, on va griser la surface totale, les trois zones qui sont ainsi découpées. L'intersection, elle, ne prend que les éléments qui appartiennent à un ensemble *et en même temps* à l'autre. C'est donc un autre usage du *ou* ou du *et*.

Disons que c'est ce qui a arrêté Lacan dans la lecture de la théorie des ensembles. Ce qui l'a arrêté, c'est l'existence de ces deux opérations qui sont présentées d'ailleurs comme opérations fondamentales de l'algèbre des parties de l'ensemble. On les présente comme deux et, d'une certaine façon, Lacan est attiré par le deux. Il est attiré par ce qui se répond de la métaphore et de la métonymie, par ce qui se répond dans ce qui rend compte de l'instauration du sujet inconscient et de la libido, et il s'arrête sur ces deux opérations.

Remarquons que ces deux opérations sont déjà des modifications de ce que nous connaissons dans l'arithmétique. Dans l'arithmétique, nous connaissons l'opération qui s'appelle l'addition et celle qui s'appelle la soustraction. Nous savons que si nous avons 1 et que nous ajoutons 3, nous obtenons 4, et que si nous avons 3 et que nous pratiquons la soustraction du 1, nous obtenons 2. Or, l'union et l'intersection sont des modifications de l'addition et de la soustraction, et des modifications assez curieuses.

Je prends un ensemble qui répond à 1 et qui a donc un élément *alpha.* Puis je prends un autre ensemble qui a comme éléments *alpha, bêta* et *gamma*:

Schéma 15

Si je suis dans l'arithmétique et que j'additionne purement et simplement le cardinal de ces deux ensembles, je trouve 4. Si je pratique le *plus*, je trouve 4. Par contre, si je pratique l'opération d'union qui est marquée par un grand U, je trouve autre chose. Je trouve *alpha*, que je place dans la zone d'intersection, puis *bêta* et *gamma*. L'union de ces deux ensembles me donne un cardinal de 3. C'est comme si j'en avais perdu un par rapport à l'addition. J'ai perdu l'élément qui est commun aux deux ensembles. C'est comme s'il y avait une perte:

Schéma 16

= 3

De la même façon, si à la place de la soustraction, je pratique l'opération d'intersection, marquée d'un U inversé, je trouve un cardinal qui est égal à 1, puisque je n'obtiens que l'élément qui est commun à ces deux ensembles. Ceci alors que la soustraction me donne le cardinal 2:

Schéma 17

= 1

Autrement dit, union et intersection sont déjà des modifications des opérations arithmétiques. L'union et l'intersection dans la théorie des ensembles sont des modifications de l'addition et de la soustraction dans l'arithmétique, et, comme par miracle, il se produit des phénomènes de perte, en raison de ce recouvrement des parties de l'ensemble. On peut donc penser que c'est précisément cette émergence d'une perte qui retient Lacan dans ces modifications ensemblistes de l'arithmétique. C'est en effet son problème. Son problème, c'est de démontrer que l'instauration du sujet par le signifiant n'est jamais totale, qu'elle comporte toujours une perte - la perte de ce qui est vivant.

Au fond, Lacan, il veut démontrer deux choses à la fois. Il veut démontrer que l'instauration du sujet comporte toujours l'inconscient, comporte une perte de sens qui reste à interpréter. Elle comporte toujours un élément encore à interpréter et, en même temps, elle comporte une perte du côté de la vie, avec son comblement sous les aspects des objets libidinaux.

C'est là que nous trouvons la singulière construction que Lacan nous propose et dont il faut voir l'arbitraire. Partons du signifiant, S, et suivons son mouvement. Ce signifiant s'articule toujours à un autre. Il y a S1, et puis S2 en un deuxième temps. Faut-il concevoir cela comme une addition? Si on le conçoit comme une addition, on peut dire que c'est parfaitement pacifique. Ca tient, et ça s'image en effet par le fait que voilà le sujet surgi: S2 vient après et donne du sens à S1, et nous avons ici le sujet barré:

$$S_1 \leftarrow S_2$$

$

Si nous avions le schéma de l'addition, on pourrait dire que tout est dans l'ordre, co-présent. Mais la construction de Lacan, c'est de substituer à cette vision accumulative, additionnelle du signifiant, une conception ensembliste, afin de faire surgir de la perte. D'où un autre schéma. Sans doute, nous avons S1, mais, petite modification, il apparaît comme l'élément d'un ensemble. Et ensuite, quand apparaît S2, nous avons un autre ensemble qui comprend S1 et S2:

Schéma 18

S_1 **S_1 S_2**

Au lieu de fonctionner à partir du premier, du deuxième et du suivant, que se passe-t-il si nous faisons intervenir ici la théorie des ensembles? Déjà, nous ne pouvons pas faire intervenir l'addition. Nous devons faire intervenir la réunion, et nous avons le schéma suivant, qui a l'avantage de faire paraître, dans la zone vide de gauche, le sujet barré qui est déjà au fond inclus au temps où S1 figure dans l'ensemble:

Schéma 19

Ø **S_1** **S_2**

Voilà l'animation que Lacan fait subir à cette instauration subjective. Nous avons, avec S2, le second signifiant, ce qui produit le sens. Puis avec S1, le premier signifiant qui lui n'en avait pas, nous avons le non-sens. Et avec la troisième zone, nous avons cet être singulier, cet être vide qui est tout ce que nous avons comme être du sujet:

Schéma 20

Ø **S_1** **S_2**

être du sujet **non-sens** **sens**

D'où la notion que si l'on veut le sens, si le sujet veut le sens, il le paye de l'abandon de cet ensemble qui est fait de la partie vide et de S1. S'il veut le sens, l'être du sujet et le non-sens se trouve refoulés. Lacan utilise ce schéma de l'union pour essayer de faire comprendre que toute instauration du sujet dans le sens par le signifiant se paye d'une part de refoulement. C'est-à-dire que tombent dans le refoulement le sujet, qui devient sujet de l'inconscient, et S1 qui devient un signifiant refoulé:

Shéma 21

Ø **S_1** **S_2**

C'est très compliqué, semble-t-il, d'obtenir à partir de ce schéma l'idée d'un refoulement, et c'est pourquoi Lacan invente de dire qu'il y a un choix. Rien n'impose le choix dans ce schéma. S'il dit qu'il y a un choix, c'est pour montrer que l'instauration du sens se paye du refoulement. C'est ainsi qu'il nous présente les choses: en termes de choix et de choix forcé. A savoir que si vous choisissez le sens, produit par S2, à ce moment-là vous perdez le reste, c'est-à-dire que vous perdez une part de non-sens et que le sujet de l'inconscient vous échappe. Et, si vous vouliez faire le choix contraire, choisir le non-sens, choisir la pétrification, alors vous n'auriez que cet être vide du sujet, Ø, parce que le second ensemble à droite s'en irait.

On peut imaginer d'ailleurs que des sujets fassent le choix de gauche. Par exemple, on peut tenter de se représenter le sujet autiste à partir du choix qui ne laisse au sujet que son propre vide entre les mains. Mais le choix canonique est celui de S2, la partie gauche étant prélevée et tombant dans le refoulement.

J'ai déjà jadis expliqué ce fonctionnement, mais ce que j'essaye ici, c'est d'en montrer les motivations. C'est de montrer qu'en définitive il s'agit pour Lacan d'indiquer, dans une métaphore en quelque sorte modifiée, que toute émergence de sens se paye du refoulement. Au fond, la métaphore qui vaut pour le langage, elle indique simplement que la corrélation d'un signifiant à un autre dans la substitution conduit à l'émergence de la signification.

Mais ce schéma que nous avons là, c'est une transformation de la métaphore. C'est une métaphore mais destinée à montrer que l'émergence du sens est corrélative d'un refoulement. Et c'est en quoi ce schéma complète "L'instance de la lettre", et nous présente une métaphore qui est proprement de l'inconscient. Ce n'est pas la métaphore linguistique comme ces formules que Lacan a proposées dans "L'instance de la lettre". Ici, nous avons la formule d'une métaphore de l'inconscient, c'est-à-dire une formule où l'émergence du sens se paye d'un refoulement.

C'est alors que Lacan tente d'utiliser l'intersection pour rendre compte de la façon dont la libido vient s'insérer dans l'opération. Qu'est-ce qui nous reste de la formule précédente? C'est avant tout cette zone vide, cet ensemble vide. La corrélation que Lacan nous propose est celle de l'ensemble vide dans son intersection avec S1 S2. Quelle est l'intersection de l'ensemble vide et de S1 S2 ? C'est l'ensemble vide lui-même:

Schéma 22

S1 S2

C'est dans ce retour de l'opération que Lacan essaye de nous montrer que le sujet de l'inconscient comme vide peut trouver une équivalence. C'est, au fond, une métonymie transformée. A quelle condition le sujet de l'inconscient retrouve-t-il son équivalence dans la relation S1-S2? Qu'est-ce qu'il y a entre S1 et S2 et qui n'est pas ici inscrit? Ce qu'il y a normalement entre S1 et S2, c'est petit *s*, c'est le signifié:

Schéma 23

. **S1 S2**

s

Ce schéma pourrait vouloir dire que le sujet se reconnaît dans le signifié. C'est là que Lacan doit écrire qu'il faut que le sujet éprouve entre S1 et S2 autre chose à le motiver que les effets de sens. Il faut qu'il trouve, à la place où il y a la métonymie du signifié, autre chose que le signifié lui-même, pour y placer son propre manque:

Schéma 24

----->

À cet égard, on peut dire que cette seconde construction est une métonymie transformée parce qu'elle implique qu'entre S1 et S2 il y a autre chose que le signifié. Par l'introduction de ce sujet vide, de l'ensemble qui le représente, il y a une modification, une transformation de ce signifié. Lacan en propose trois sens, puisque ce ne sont pas autre chose que des sens.

Premièrement, le sujet fait de sa disparition l'objet de l'Autre, l'objet du champ de l'Autre. Donc, comme première valeur de cette localisation de l'ensemble vide à cette place, nous avons sa propre disparition. C'est ce que Lacan a illustré par son "*Peut-il me perdre?*" Cette disparition, ça peut être simplement de quitter l'analyse. Mais enfin, c'est là la première valeur que l'on peut donner à ce manque.

La deuxième valeur, c'est sa mort. Première valeur: la disparition. Deuxième valeur: la mort. La mort est l'objet du désir de l'Autre, et Lacan tente par là de rendre compte de la pulsion de mort.

Troisièmement, l'objet perdu. Se place à cet endroit l'objet qu'il perd.

Ces trois sens, au fond, transforment sans doute la valeur que l'on peut donner à ce champ de l'être par rapport au champ du sens. Cet être, c'est exactement ce que nous avions avant appelé le vivant. Il se présente sous forme d'ensemble vide, mais, à partir du moment où Lacan l'anime comme pulsion, il vaut alors comme le vivant. Et c'est pourquoi Lacan peut appeler ce champ celui de l'être vivant. Au fond, le paradoxe, c'est qu'il en vient à représenter l'être vivant sous les mêmes espèces que le sujet de l'inconscient, c'est-à-dire comme un ensemble vide:

Schéma 25

ETRE **SENS**

↓ ↓

vivant **Autre sexe**

Ce schéma prend alors la valeur de dire que l'être vivant ne peut tout entier advenir dans la parole, ne peut tout entier advenir dans le champ de l'Autre ou du signifiant. C'est au point que l'Autre du signifiant peut prendre la valeur de l'Autre du sexe opposé. Et Lacan traduit son schéma en disant que "*le vivant n'a d'accès à l'Autre du sexe opposé que par la voie des pulsions partielles*", c'est-à-dire par la voie des objets qu'il peut inscrire dans le manque de l'Autre.

J'ai mouillé ma chemise aujourd'hui. J'ai mouillé ma chemise parce qu'une fois que tout ça est dénudé, une fois qu'on en voit seulement le squelette, il faut bien avouer que c'est plein de sauts, plein d'arbitraire. Il faut voir que ce que nous lisons dans Lacan, c'est ceci monté, c'est ceci habillé, c'est ceci présenté pour qu'on comprenne.

Ce que j'ai essayé de vous donner aujourd'hui, c'est seulement le squelette de l'affaire, avec tout l'arbitraire que ça présente. J'ai essayé de le faire pour que la fois prochaine nous puissions saisir au mieux les coordonnées mêmes de ce que Lacan a appelé la passe.

XVIII - Cours du 18 mai 1994

Vous m'avez accompagné, la dernière fois, dans un parcours un peu précipité, volontairement accéléré. Je suppose que vous m'avez accompagné puisque vous êtes toujours là. Nous allons aujourd'hui suivre un pas plus modéré, grâce à ce déblayage que j'ai fait.

Dans l'œuvre de Freud - je repars de l'œuvre de Freud mais c'est pour arriver aujourd'hui à serrer de plus près la conjoncture dans laquelle Lacan a caractérisé la conclusion de la cure comme passe -, dans l'œuvre de Freud donc, se fait un partage. Il y a l'inconscient, quelque chose que Freud a appelé l'inconscient et qui est très différent de ce qui a eu cours dans l'histoire de la philosophie et dans l'histoire de la psychologie, telles qu'elles se sont présentées sous ces noms.

Ce quelque chose de problématique que Freud a appelé l'inconscient - et vous verrez aujourd'hui que, à peu d'années d'intervalle, Lacan en a donné une définition, une localisation fort différente, et que ça reste donc problématique -, ce quelque chose de problématique que Freud appelle l'inconscient, ça consiste en quoi? Ca consiste à suivre la façon dont Freud a enseigné sa découverte.

Ce quelque chose qu'il appelle l'inconscient consiste le plus évidemment en un mode de lecture. On ne se trompera pas si on considère d'abord que l'inconscient est une méthode de déchiffrement, un procédé de traduction et, si l'on veut, le résultat de ce procédé de traduction. Mais enfin, le résultat est inséparable du procédé.

Ce mode de lecture, Freud l'a élaboré, l'a mis à l'épreuve sur un texte traditionnel qui est le texte du rêve. Et il ne s'est pas caché du fait que ce texte était traditionnel. Il a mis même cela en valeur. La *Traumdeutung* commence par un vaste recensement érudit de l'histoire du rêve, de l'histoire des lectures du rêve.

Pourquoi le rêve est-il ainsi le lieu traditionnel où se sont essayées diverses lectures avant Freud? C'est que le rêve a été reconnu, de tous temps, comme un lieu de significations énigmatiques. Ca fait signe, et on ne sait pas précisément la signification que ça a. Traditionnellement, on a reconnu que dans le rêve, il y a - disons-le comme ça - du signifiant, et d'autant plus qu'on ne sait pas précisément ce que ça veut dire, avec pourtant la certitude que ça doit vouloir dire quelque chose.

Donc, de tous temps, on peut dire que le rêve était là pour illustrer cet algorithme de S/*s*, pour illustrer que le signifiant et le signifié ne marchent pas du même pas, qu'il y a entre eux une barre qui résiste à la signification. C'est ainsi que de tous temps, on s'en est remis à des interprètes pour qu'ils formulent ce que voulait dire ce signifiant énigmatique. On a pensé volontiers que c'était des dieux qui parlaient et qui vous envoyaient des messages. Ce n'était pas du tout une idée absurde.

Freud, lui, a interprété ce qu'il y a de vouloir-dire dans le rêve en terme de désir, si c'est ainsi ce qu'il a nommé le *Wunsch* - le vœu, le souhait. Il a donc admis comme tous qu'il y a dans le rêve une intention de signification, que le rêve est parcouru par une intentionnalité. Ça, ce n'est pas lui qui l'a inventé. Ce qu'il a inventé, c'est une certaine interprétation de cette intentionnalité en terme de désir. Dans ce qui appartient à ce registre de la découverte de Freud, il est question - sans forçage, par un simple codage en termes qui étaient modernes déjà au début du siècle -, il est question de signifiant et de signifié, de sens et de signification.

Seulement, il y a dans Freud, comme vous le savez, un autre registre où il est question, non pas de signifiant et de signifié, de sens et de signification, mais de plaisir, de déplaisir, de satisfaction. Par exemple, on trouve en évidence - et ça fait presque rupture avec le cours de l'œuvre de Freud -, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, le fait que la sexualité dont il s'agit déborde le rapport des sexes *stricto sensu*, puisque Freud met puissamment en évidence la satisfaction auto-érotique comme il l'appelle, qui est celle du sujet. Là, pas question de façon évidente de signifiant et de signifié.

Dès la *Traumdeutung*, Freud est amené à inclure une réflexion importante sur le principe du plaisir. De telle sorte que l'on ne peut pas s'en tenir à la notion que le fonctionnement du signifiant n'a pour seul but que de produire de la signification. Ca ne se comprend que si ce fonctionnement du signifiant est - c'est comme ça que Freud l'a formulé - *au service* du principe du plaisir, qu'il ne produit pas seulement de la signification mais qu'il produit également de la satisfaction.

C'est, au fond, toute la question - la question du rapport, de l'articulation de la signification et de la satisfaction. On peut dire qu'elle est déjà posée et résolue d'une certaine façon dans la *Traumdeutung*. Il n'y a pas que le binaire signifiant/signifié. Il y en a un autre que j'appellerai pour la circonstance signification et satisfaction. Ce que je vous ai retracé de l'itinéraire de Lacan va à serrer toujours davantage ce nœud entre signification et satisfaction.

Qu'est-ce qui fait objection à dire que le signifiant est fait pour produire de la signification et qu'il est aussi fait pour produire de la satisfaction? Admettons que c'est ce qui a lieu quand tout va bien. T.V.B.! Ou encore: R.A.S.! Rien à signaler! Le signifiant a produit de la signification et, avec ça, de la satisfaction, dormez tranquille! Il y a en effet cette idée que quand la signification est bien constituée, quand il y a un effet de compréhension, c'est assez équivalent à un endormissement. Cette parenté du sommeil et de la compréhension est sans doute ce qui a motivé Lacan, qui était doué pour ça, a nous présenter par exemple des schémas d'une complication, d'un raffinement, parfois d'un arbitraire, qui sont souvent de nature à voiler ce dont il s'agit - un certain nombre de fausses fenêtres disposées de façon à ce qu'on ne roupille pas pendant l'opération.

Or, tout ne va pas bien! Tout ne va pas bien des *deux* côtés, puisque je m'attache ici à souligner le parallélisme de la signification et de la satisfaction. D'une part, il y a du signifiant dont on ne sait pas ce qu'il veut dire. Même quand on l'interprète! Il y a des effets de non-sens qui apparaissent inéliminables. Et puis, de l'autre côté, c'est un fait qu'il se produit régulièrement, non pas de la satisfaction, mais de l'insatisfaction. D'un côté, du non-sens. De l'autre côté, de l'insatisfaction. C'est la place que réserve Freud, par exemple dans sa *Traumdeutung*, au cauchemar, qui traduit un certain échec du principe du plaisir. Il y reviendra jusqu'à donner une importance fabuleuse au fait de la répétition.

Si la répétition a cette place dans l'œuvre de Freud, si Lacan a été jusqu'à en faire une fois un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, c'est que la répétition traduit précisément l'achoppement du principe du plaisir. On peut dire, aussi bien, l'achoppement dans l'ordre de la signification. La répétition veut dire que ça ne s'accomplit pas, que ça ne s'éteint pas, ni dans la satisfaction du plaisir, ni dans la satisfaction de la signification. La répétition veut dire que précisément ça recommence parce que ça ne se satisfait pas. Sous le nom de répétition, ce que Freud désigne, c'est ce qui ne s'accomplit pas dans l'ordre de la signification comme dans l'ordre de la satisfaction. Et ça ne s'accomplit jamais. Ça ne s'accomplit jamais, comme s'il y avait, d'un côté, une énigme éternelle et, de l'autre, un déplaisir définitif. Comme s'il y avait pour toujours quelque chose de rebelle à la signification, et à jamais quelque chose de rebelle à la satisfaction.

Ça, c'est une présentation en parallèle d'une « herméneutique » et d'une « économique » de la psychanalyse. Après tout, l'entrée en analyse elle-même nous présente assez bien ce couple du non-sens et du déplaisir. D'un côté, il y faut un signifiant énigmatique - ce que Lacan appelle le signifiant du transfert et qui peut être toute chose qui fait fonction de ce signifiant. Ce n'est pas un type spécial de signifiant mais un signifiant porteur d'énigme. Mais il faut bien, d'un autre côté, que l'on suppose aussi un déplaisir qui, dans cette entrée en analyse, est en général plutôt affiché, plutôt mis en avant. Je ne crois donc pas que le couple du non-sens et du déplaisir soit si loin de l'expérience qu'il y ait besoin de le justifier davantage.

C'est là que je peux introduire que Freud a découvert un au-delà. Il a découvert un au-delà au principe du plaisir. Il a découvert que régulièrement le principe du plaisir échouait, qu'il y avait donc insatisfaction, déplaisir - ce qui laissait supposer qu'il y avait là un autre principe qui prenait le relais pour palier cet échec. Et puis, dans cet au-delà précisément, Freud a découvert qu'il y avait une satisfaction. Il a découvert une satisfaction d'au-delà du principe du plaisir, et une très curieuse satisfaction - une satisfaction qui n'est pas apaisante, une sorte de plaisir dans le déplaisir. Ca l'a d'ailleurs conduit à étudier de près l'économie du masochisme.

Puis, d'une certaine façon, il a découvert aussi un au-delà du principe de la signification. Il a découvert, à propos du rêve lui-même, qu'il y avait une satisfaction infinie, que l'on pouvait poursuivre le déchiffrement sans rencontrer un principe d'arrêt, et que donc, pratiquement, on en restait toujours à de l'énigme, à de l'énigme encore. Ca l'a conduit plus tard, dans *Inhibition, symptôme, angoisse*, à penser qu'il y avait un refoulé

originaire, un refoulé en-deçà de tous les refoulements et qui serait comme un signifiant énigmatique définitif.

C'est là-dessus que Lacan vint, et précisément pour rendre opératoire ce qui se trouvait ainsi à l'horizon de la découverte de Freud, pour rendre opératoire cet au-delà. Je dirai, puisque je continue ce balancement entre signification et satisfaction, que Lacan a d'abord nommé ce plaisir dans le déplaisir. Il l'a nommé la jouissance. Et il a même au fond montré qu'au-delà de l'opposition entre plaisir et déplaisir, il y avait la jouissance qui, à cet égard, est comme indifférente à cette opposition. Vous avez sans doute le plaisir et le déplaisir qui s'opposent mais, comme au dessus de ce clivage, il y a la jouissance:

jouissance

plaisir / déplaisir

Dans l'ordre de la signification, on peut dire aussi que Lacan a étendu son registre jusqu'à y inclure le non-sens. Il y a une signification du non-sens qui précisément s'appelle l'énigme. Nous pouvons opposer là un petit *plus* entre parenthèses lié à un petit *s*, et ce que nous appelons non-sens en l'écrivant avec un petit *moins*. Et nous pouvons dire qu'au-delà de cette opposition il y a l'énigme, et même le signifiant énigmatique, S_e, qui est au-delà donc de cette opposition :

S_e

(+) *s* / (-) *s*

Je mets ici en parallèle l'énigme et la jouissance - l'énigme dans l'ordre de la signification et la jouissance dans l'ordre de la satisfaction, et ceci permet, il me semble, de mieux saisir que ces lignes puissent se recroiser. Les lignes parallèles se croisent toujours. Elles se croisent toujours si on admet de les munir d'un point à l'infini. Eh bien, d'une certaine façon, ce que Lacan a fait du phallus freudien, c'est ce point à l'infini où se croisent signification et satisfaction.

Prenons le registre de l'herméneutique - registre où nous nous trouvons confrontés à ceci, qu'il y a quelque chose qui n'arrive pas à signifier. Lacan a présenté, à cette difficulté, la solution suivante, celle que je vous ai déjà exposée au ras de son texte. Mais prenons un peu de recul. De quoi s'agit-il? Ce qui achoppe structuralement dans l'ordre de la signification tient à la nature du signifiant. C'est ça la solution de Lacan. Et c'est ça que veut dire son propos selon lequel le signifiant est mortifiant. Ca veut dire que le prix a payer pour signifier, c'est, en tous les cas, la mort, et que donc ce qui relève de la vie est par essence, par structure, hors signifiant.

D'où l'idée de ce forçage de préposer un signifiant pour signifier ce qui reste vivant, un signifiant au fond en infraction, préposé précisément à signifier ce que le signifiant par structure élimine, annule. Un signifiant préposé à signifier la vie, à signifier le vivant. C'est ce que Lacan a construit comme le privilège du phallus. Il l'a recueilli, bien entendu, dans Freud, mais il l'a mis au fond à sa place comme le signifiant exceptionnel, le signifiant en infraction à la loi du signifiant.

En infraction d'abord parce qu'il est sans pair, parce qu'il n'y a pas là de binaire. C'est ce que Freud note en posant que c'est le signifiant auquel les deux sexes se réfèrent. En infraction ensuite parce qu'il capture paradoxalement ce qui est voué à rester hors signifiant, à savoir le vivant. C'est pourquoi, à l'occasion, ce signifiant exceptionnel, Lacan l'appelle plutôt une marque qu'un signifiant, et en le disant en même temps foncièrement refoulé. Comme signifiant de ce qui reste vivant, il n'est pas à la disposition d'un sujet conscient.

Le signifié de ce signifiant, c'est donc, sous des modes divers, la vie. Disons, plus précisément, que c'est le signifiant de l'énigme de la vie et de la reproduction. Alors, qu'est-ce que c'est le nom de la vie en psychanalyse? Lacan, dans « *La signification du phallus* », dit que le nom de la vie en psychanalyse, c'est le désir. C'est, il faut bien le dire, un court-circuit. C'est un court-circuit que de confondre, comme le fait ce texte de façon voilée, sans que jamais ça ne vienne à se formuler comme tel - il y a un

tremblement, un petit bougé qui fait qu'on ne s'en aperçoit pas -, c'est un court-circuit que de confondre la libido et le *Wunsch* freudien.

On peut dire que c'est précisément parce qu'il tourne autour de cette confusion - est-ce qu'il la commet ou est-ce qu'il la frôle? mais nous ne sommes pas là pour juger cette élaboration sensationnelle -, c'est parce qu'il tourne autour de cette confusion, parce qu'il ne la dés-ambiguë pas, que Lacan est celui qui a fait voir que la libido ne se confond pas avec le *Wunsch*. On peut dire que toute son élaboration, par après, est faite précisément pour montrer, et dans les termes de la doctrine freudienne, que le désir n'est pas la pulsion.

Le désir dépend de l'articulation signifiante. Il court sous le signifiant comme une espèce de signifié. C'est parce qu'il se déplace comme ça, qu'il prête à se confondre avec la vie, avec le mouvement de la vie. Mais il faut en distinguer la pulsion qui, elle, concerne le corps. On peut dire que le désir aussi bien, mais le désir concerne le corps comme mortifié, tandis que la pulsion le concerne comme corps jouissant. La jouissance est attachée à la vie, et c'est là que la pulsion prend sa position essentielle.

Qu'est-ce que Freud appelle pulsion? Il appelle pulsion une activité qui se fait en infraction par rapport au principe du plaisir, et qui se conclut toujours par une satisfaction - une satisfaction de la pulsion, alors que le sujet peut en pâtir, en être malheureux, en être assiégé et vouloir s'en défaire. Mais, au niveau de la pulsion, ça se satisfait et, si on se met à ce niveau-là, on peut dire comme le disait Lacan que le sujet est heureux. Il est toujours heureux au niveau de la pulsion. Et il est si heureux qu'il répète sa satisfaction, même si vous croyez que ça donne de l'insatisfaction.

Donc, le point-clef de ce qui n'est pas satisfaisant dans « *La signification du phallus* », c'est que ça prête à la confusion du désir et de la pulsion, du *Wunsch* et de la libido. Et c'est pourquoi, dans la construction que Lacan a présentée avec sa « *Subversion du sujet* », il ne fait pas seulement la distinction entre la demande et le désir - entre la demande comme signifiant et le désir comme signifié - mais il fait aussi la distinction du désir et de la pulsion, d'une façon tout à fait explicite dans son Graphe. C'est à ce propos qu'il essaye alors - je l'ai rappelé - une articulation entre signifiant et jouissance.

Là, il donne une nouvelle élaboration du signifiant exceptionnel, du signifiant qui ne va pas avec les autres, c'est-à-dire là où achoppe apparemment le principe de la signification. Vous savez comment il le fait. Il part du principe qu'un signifiant renvoie toujours à un autre signifiant - ce qui est, en boucle, toujours pensable, il suffit de faire la ronde. Mais c'est différent si on donne à ce principe une application de chaîne, si on introduit un dynamisme. Si on introduit un dynamisme, alors se détache l'autre signifiant comme tel, le dernier, celui qui n'en a pas un autre après lui pour représenter. C'est au fond une façon très simple de saisir la nécessité structurale du signifiant exceptionnel.

Ce signifiant qui ne va pas avec les autres, ce signifiant en infraction, ce signifiant bizarre, c'est celui que Lacan a appelé le signifiant de l'Autre barré, S(A), le signifiant qui est à part de tous ceux qui sont au lieu de l'Autre, le signifiant qui est à part de l'ensemble de tous les autres signifiants, qui est donc supplémentaire et attaché d'une certaine façon à cet ensemble, au point que Lacan le fait équivaloir au cercle même de l'ensemble qui réunirait tous les signifiants. C'est une représentation, c'est une image:

Schéma 1

Vous savez qu'alors Lacan invente de symboliser ce signifiant exceptionnel par l'écriture de (-1). Là, il réalise, en ce point, cette conjonction de la signification et de la satisfaction, du signifiant et de la jouissance, en mettant ou plutôt en décrétant que la jouissance est en position de signifié du signifiant exceptionnel. La rupture, c'est qu'à cette place - qu'est-ce qu'il y a? - il y a la jouissance. Ca répond à cette logique des parallèles et de leur convergence. Lacan isole le signifiant exceptionnel dans l'ordre signifiant, le signifiant qui fait énigme définitive, énigme éternelle, et il prend le terme qui est en infraction avec le principe du plaisir, à savoir la jouissance. Il colle les deux ensemble, et ça donne la formule que la jouissance est en position de signifié du signifiant exceptionnel :

S(A)

J A est barré

C'est là qu'opère la convergence, le point à l'infini. Lacan adjointe ces deux registres comme signifiant et signifié. On peut donc dire que ce qu'il essaye de montrer, c'est comment la jouissance est comme le signifié de S(A). Cette écriture - qui ne dure pas dans les *Écrits* - représente cette couture entre les deux ordres qui se partagent l'œuvre de Freud. La couture de tout ce qui est de l'ordre signifiant avec ce qui est la libido freudienne et la satisfaction de la pulsion. C'est pourquoi il fait ce coup de force de dire que ce qu'il y a ici, c'est la jouissance.

Il pousse alors les choses jusqu'à symboliser S(A) par (-1), puis, à la suite d'un calcul que je ne veux pas dévaluer mais qui n'est pas l'essentiel de l'affaire, à la suite d'un calcul baroque, il donne V-1 comme valeur à la signification de jouissance :

S(A) (-1)
-------- --------
J √-1
A est barré

L'essentiel, ce n'est pas le (-1) et le V-1, et ce n'est pas en triturant ces termes que vous saisirez à quelle logique répond celle de faire se retrouver au même point l'énigme éternelle et le déplaisir définitif, ce qui est en infraction par rapport au signifiant et ce qui est en infraction par rapport au principe du plaisir, (-1) étant le symbole que Lacan invente pour le signifiant exceptionnel, et V-1 le symbole qu'il invente pour la signification de jouissance qui est celle de ce signifiant.

Ce que Lacan détermine ainsi, c'est ce qu'il appelle, dans sa "Signification du phallus", ce qui reste de vivant dans le sujet. Ce qui reste de vivant dans le sujet, ce n'est pas le désir, c'est, à proprement parler, la jouissance, qui est le nom de la vie. C'est ce qui permet de dire que la jouissance n'est jamais représentée comme telle dans le signifiant puisque l'ordre signifiant est mortifiant, que de ce fait elle est interdite à celui qui parle, et qu'on ne peut y renvoyer qu'entre les lignes - ce qui est déjà indiquer une affinité entre la jouissance et la métonymie.

Il est intéressant de voir que sur la base de cette construction, dont je vous donne là vraiment la réduction, quand il s'agit d'y mettre le phallus par après, ça a pour effet tout de même de le dédoubler - de dédoubler le phallus. Lacan le dédouble entre un phallus négativé, (-), et un phallus impossible à négativer, o. Le premier est imaginaire, et il est en effet difficile de soutenir que tout signifiant du phallus soit foncièrement refoulé alors qu'il occupe la représentation du sujet avec une importance dont témoignerait l'expérience analytique si on avait besoin d'elle pour ça. Nous avons donc ce phallus image négativée, dont Lacan dit exactement que c'est le symbole de la place de la jouissance, et nous avons le phallus proprement symbolique, qui est lui positivé, et qui est le seul dont il dise que c'est le signifiant de la jouissance comme telle - ce qui suppose que l'on puisse écrire le signifié de (-1), c'est-à-dire lui donner le symbole (-) dans l'imaginaire et le positiver comme grand o dans le symbolique. Et Lacan de dire que tout support qu'il soit du (-1), il est impossible à négativer, etc.

(- φ) image négativée

Φ image positivée

(-1)

(- φ) Φ

La couture est un peu difficile à faire et il faut saisir ce qui la motive chez Lacan. Qu'est-ce qui motive le dédoublement du phallus? Il y a une logique à ce dédoublement,

et c'est là que l'on s'aperçoit de ce travail que Lacan n'arrive pas à conclure, ce travail sur le rapport entre ces deux ordres. D'un côté, le phallus (-), c'est celui qui symbolise la place de la jouissance, c'est-à-dire la jouissance comme castrée. C'est la jouissance mortifiée, et c'est ce qui oblige au fond Lacan à reculer encore d'un cran pour symboliser avec grand o la jouissance vivante, si je puis dire, la jouissance incastrable qui est proprement la jouissance de la pulsion.

Mais c'est le grand o qui est le maillon faible de cette construction. C'est le maillon le plus faible et c'est celui qui va sauter. C'est le maillon le plus faible parce qu'il supporte deux infractions. Première infraction: comme signifiant, il est unique. Deuxième infraction: il est impossible à négativer. Et surtout on peut dire qu'il est glorieux. Il est glorieux alors que ce dont il s'agit, c'est au contraire de qualifier ce qui reste de jouissance après l'opération de mortification. Ce signifiant glorieux, et qui a de fortes attaches dans l'imaginaire, peine à parvenir à qualifier ce reste. En tout cas, il n'apparaît pas du tout adéquat à nous symboliser la jouissance de la pulsion.

C'est là que l'on peut dire que cette très brillante construction cale. Elle cale précisément sur cet élément, sur la question de quel est le symbole capable de nous représenter le reste de jouissance, et qui est précisément, dans Freud même, opposé à tout ce qui est de l'ordre de la représentation génitale, alors que ce grand o y reste attaché. Grand o reste attaché au génital, tout symbolique qu'on le fasse, et c'est là que Lacan amène en définitive son objet *a*.

Petit *a*, c'est, si l'on veut, un signifiant, puisque c'est au moins une lettre et une lettre qui sert à symboliser, mais une lettre dont on dit précisément que ce n'est pas un signifiant. Là, il n'est plus question du signifiant en infraction avec l'ordre signifiant. On amène au contraire une lettre dont on dit d'emblée que ce n'est pas un signifiant: ne vous occupez pas de savoir si c'est en infraction avec on ne sait quelle loi, ce n'est pas un signifiant!

C'est par cette lettre que durablement Lacan symbolisera l'hétérogène de la jouissance par rapport au signifiant. Il en fera le symbole du reste de jouissance - de ce reste de jouissance qu'il qualifiera plus tard de plus-de-jouir, c'est-à-dire cette jouissance qui reste comme supplémentaire quand tout le reste de la jouissance a été mortifié. Et c'est ainsi que Lacan se servira très peu par la suite de ce symbole de grand o et qu'il opérera bien davantage avec (-) comme symbole de la jouissance castrée, négativée, mortifiée, et avec petit *a* comme symbole du reste de jouissance:

$$\left\{ \begin{array}{l} (-\varphi\ ) \\ \quad a \end{array} \right.$$

Sans doute, ce grand o, il y fait encore allusion, il le reprend de temps en temps. On n'a pas à le considérer comme annulé par la suite de la construction. N'empêche que c'est avec ce couple de termes que Lacan va tenter à nouveau de structurer ce rapport des deux ordres dont j'ai dit qu'il supposait une sorte de point à l'infini. Disons que la problématique de la passe s'articule essentiellement chez Lacan avec ces deux symboles: (-) et petit *a*.

J'arrive maintenant à ce que j'avais appelé mon nain numéro 6, et qui est le pas que Lacan fait dans "Position de l'inconscient" et dans son *Séminaire XI* avec la présentation et la construction de l'aliénation et de la séparation. J'avais souligné jadis que Lacan voyait dans cet écrit la suite de son rapport de Rome. Il voit dans cet écrit la suite de "Fonction et champ de la parole et du langage"qui est son texte princeps. J'avais souligné qu'il fallait lire ce texte de "Position de l'inconscient" et cette construction dans cette perspective, et saisir pourquoi ça représentait pour Lacan une telle suite, c'est-à-dire une telle coupure. Pourquoi il considérait qu'il avait fallu un intervalle très considérable pour en venir là, à cette confrontation théorique du signifiant avec l'hétérogène de la jouissance.

Il ne s'agit plus là de ramener la jouissance à de la signification alors que c'est quand même dans cette direction que va la "Subversion du sujet": accorder le signifiant et la jouissance en faisant de la jouissance une signification. Là, il y a un effort pour se confronter avec ce qui est radicalement hétérogène. Évidemment, ça a pour effet de l'homogénéiser, mais il est remarquable que dans tout l'écrit de "Position de l'inconscient", il n'est pas question du phallus. Pas une seule fois! Quand tout tourne

autour du phallus, c'est que l'on continue d'aborder la jouissance à partir de la primarité du signifiant, alors qu'il s'agit ici d'une nouvelle valeur donnée à l'objet partiel, d'une renaissance de l'objet partiel. Non plus simplement l'objet prégénital auquel le sujet reste fixé et auquel on peut avoir accès dans l'analyse par la régression du sujet, mais, au contraire, un statut primordial donné à l'objet partiel.

Lacan lui-même note le paradoxe qu'il y a dans sa "Position de l'inconscient", à passer totalement sous silence le phallus, au point que dans une note ajoutée et qui est dans les *Ecrits*, il signale qu'il manque l'objet (-). Vous remarquerez qu'il ne dit pas qu'il y manque le grand o. Ca, il l'a depuis longtemps abandonné. Ce qui consomme la disparition de ce symbole, c'est précisément l'émergence du symbole petit *a*.

Il renvoie alors à un petit texte de lui, qui s'appelle "Du *Trieb* de Freud et du désir du psychanalyste", où curieusement d'ailleurs, au moins d'une façon apparente, on ne trouve pas non plus (-). Il vous dit donc que ce n'est pas dans le texte mais que vous le trouverez dans le suivant et, dans le suivant, il n'y est pas non plus. Mais enfin il y est quand même d'une façon voilée.

Eh bien, avant de reprendre la construction graphique que j'ai rapidement résumée la dernière fois, je vais m'attarder un petit moment sur cet écrit-là. Je vais le faire pour lui donner sa place exacte et qui est précisée dès son titre même. C'est un texte qui est fait pour mettre l'accent sur la disjonction de la pulsion et du désir. On ne s'en aperçoit pas parce que Lacan parle de la pulsion *de* Freud, du désir *du* psychanalyste, mais c'est un texte qui est consacré à la disjonction de la pulsion et du désir, et pour accentuer précisément qu'il ne faut pas les confondre comme il avait pu le faire dans "La signification du phallus".

C'est d'ailleurs dans ce texte que figure cette phrase que j'avais jadis commentée: "*Le désir vient de l'Autre, la jouissance est du côté de la Chose.*" Est accentuée là au maximum la disjonction entre l'ordre signifiant ou son lieu qui est l'Autre, et la jouissance qui est ici attrapée par ce concept freudien remanié dans *L'éthique de la psychanalyse* et qui est *das Ding*.

C'est un texte qui, au fond, va contre "La signification du phallus" qui, lui, repose sur la confusion de la pulsion et du désir. La pulsion, il est affiché d'emblée qu'elle se distingue chez Freud de tout instinct sexuel, d'abord parce qu'elle est une énergie quantifiable, et ensuite parce que sa sexualité est couleur de vide. Il faut bien dire que ce qui est signalé par cette façon imagée, c'est que, en effet, la pulsion freudienne n'est pas naturellement inscrite dans le rapport des sexes. Le rapport de la pulsion à sa satisfaction ne passe pas évidemment par l'Autre sexe en tant que tel. Et c'est pourquoi Lacan peut dire qu'elle est "*suspendue dans la lumière d'une béance*". Ce qu'il vise sous cette façon imagée, c'est l'articulation de la pulsion avec la béance inscrite (-).

"*Cette béance,* dit-il, *le désir la rencontre aux limites que lui impose le principe du plaisir.*" C'est déjà inscrire le désir dans les limites du principe du plaisir. C'est déjà indiquer que le désir reste captif du principe du plaisir. Il en reste captif et il y a donc au-delà la valeur de la jouissance. C'est ce que Lacan souligne en disant que "*le principe du désir se trouve essentiellement dans des impossibilités*".

Ça veut dire quoi? Lacan met l'accent sur le "ne pas" qui est présent dans le désir comme tel, y compris pour inspirer au sujet des fantasmes de transgression. C'est en ce sens qu'il peut dire que chez Freud lui-même - et c'est comme ça qu'il reprend l'Œdipe - le désir est institué par l'interdit. De fait, l'interdit, le fameux interdit de l'inceste, se traduit avant tout comme l'interdit de satisfaire le désir de la mère, et Lacan a déjà fait valoir, dans son *Éthique de la psychanalyse*, que ça n'est qu'une métaphore de l'interdit signifiant de la jouissance. L'interdit de l'inceste, ça veut dire: tu n'auras pas accès à ce qui est pour toi la jouissance suprême. Ce qui se répercute dans cette histoire, c'est l'interdit signifiant qui porte sur la jouissance elle-même.

À cet égard, et c'est ça que Lacan veut souligner, le désir est toujours accroché à l'interdit, à l'interdit de la jouissance, et c'est pourquoi son signifiant majeur est (-). Le désir est toujours institué par un manque et, de ce fait, le désir est du même côté que la loi. Plus on commente le fantasme de transgression, plus on dit que c'est précisément l'objet interdit qui est l'objet de désir, et plus on souligne qu'en fait le désir est soumis à la loi. Ca, c'est la chose énorme qui est formulé dans ce petit texte: le désir est soumis à la loi. Et c'est en ce sens que le désir vient de l'Autre.

Alors, bien sûr, ce n'est pas ainsi que Lacan présentait le désir naguère. Il le présentait, au contraire, comme toujours en infraction, toujours rebelle, toujours

diabolique. Là, dans la disjonction entre désir et jouissance, le désir c'est le soumis. Le désir, même animé du fantasme de transgression, ne va jamais au-delà d'un certain point. Et ce qu'il y a au-delà, c'est précisément la jouissance, et la pulsion dont cette jouissance est la satisfaction.

Dans cette nouvelle répartition conceptuelle, la jouissance, elle, elle n'est pas accrochée à l'interdit. La pulsion se moque des interdits, elle ne connaît pas l'interdit. La pulsion va son chemin et obtient à tout coup la satisfaction. C'est le désir qui s'embarrasse, qui s'embarrasse avec des "on veut que je fasse ça, eh bien je ne le ferai pas", "je ne dois pas aller par là, eh bien c'est justement par là que je veux aller, même si peut-être au dernier moment je n'y arrive quand même pas", etc. Autrement dit, la fonction du désir se présente à la fois dans la soumission et dans la vacillation, et comme puissamment articulée à la castration, à la castration de la jouissance, et c'est pourquoi, du côté du désir, le symbole majeur est ce (-).

Qu'est-ce qui donne corps à la jouissance? Qu'est-ce qui s'incarne de la jouissance dans cette dialectique? La réponse imagée de Lacan, c'est que c'est la même chose que le lézard qui s'automutile, c'est-à-dire que c'est l'objet perdu. Et tous ces objets, tous ces objets qui, dit-il, "*passent par profit et perte*", tiennent la place de ce (-). Autrement dit, on peut écrire ici cette formule majeure de a/- . Formule qui a ici la valeur que le désir est articulé à (-), alors que la jouissance est liée à petit *a*:

a <> jouissance

(- φ) <> désir

Ce qui, dans le mythe, apparaît comme l'interdiction, c'est en fait substantiellement la perte. L'interdit est le mythe de la perte. C'est ce que Lacan appelle joliment "*les mésaventures du désir aux haies de la jouissance*". Chaque fois que le désir tente d'avancer vers la jouissance, eh bien, comme la queue du lézard, ça tombe. Il faut dire que c'est une jolie représentation pour (-), et c'est aussi une représentation pour petit *a*, pour les objets perdus qui viennent combler ce vide.

C'est encore ici que prend exactement sa valeur cette lecture que fait Lacan de la seconde topique de Freud, quand il dit: "*Les identifications se déterminent du désir sans satisfaire la pulsion.*" Il met là en évidence les deux ordres du désir et de la pulsion et qu'il ne s'agit pas de les confondre.

Il y a pour nous une leçon à en tirer concernant la fin même de l'analyse, la doctrine de la fin de l'analyse, à savoir que toute problématique du désir conduit toujours à l'identification, comme si le désir se satisfaisait de l'identification. Même le désir insatisfait de l'hystérique, de quoi se satisfait-il, sinon précisément d'une identification à l'insatisfaction de l'Autre. Donc, d'une certaine façon, le désir se satisfait essentiellement par l'identification. C'est pourquoi Lacan a pu dire au départ que le désir est désir de reconnaissance. Ca veut dire que le désir, c'est toujours de recevoir finalement l'imposition d'un "Tu es ceci ou cela". Dans la reconnaissance, Lacan qualifiait en effet le mode de satisfaction du désir par une identification.

Ce que Freud a appelé la pulsion, il l'a mis à part, il l'a distingué des fonctions mouvantes du désir, parce que la pulsion, elle se moque du désir de reconnaissance. La pulsion, aucune identification ne la satisfait. C'est bien une question qui reste présente quand il s'agit de la passe. En effet, d'un côté, la passe comme procédure, elle promet une reconnaissance. Elle promet au sujet l'identification par un signifiant, AE, tandis que la pulsion, elle, est indifférente à l'identification. Toute la question est de savoir si l'institution d'un autre rapport du sujet à l'identification peut se traduire par un autre rapport du sujet à la pulsion.

Je reprends. Je reprends le commentaire de cette formule de a/- . Premièrement, *moins phi*, ça désigne un manque dans l'ordre signifiant. Ca désigne un manque dans l'Autre. Et on peut dire que ça désigne précisément le manque de la jouissance. C'est ça qu'on appelle la castration et que Lacan qualifie précisément d'énigme - l'énigme que le sujet ne résout le plus souvent qu'à l'éviter. Puis, deuxièmement, à cette place viennent les objets perdus. Voilà ce que Lacan propose comme articulation entre l'ordre signifiant et la jouissance. Ca passe, d'un côté, par un manque dans l'ordre signifiant, par une sorte de (-1) dans l'ordre signifiant qui est désigné par (-) et qui est la castration, et, de l'autre côté, par la fonction de l'objet perdu.

On peut dire que plus tard Lacan donnera une signification précise à la castration. Il donnera le mot de l'énigme en parlant du non-rapport sexuel. A ce qui manque dans l'ordre signifiant, il donnera cette valeur que ce qui manque avant tout, ce sont des signifiants capables de chiffrer le rapport entre les sexes - le signifiant du phallus venant à la place de ces signifiants manquants, phallus qui apparaîtra alors comme une couverture du non-rapport sexuel. Non pas du tout comme le mot de l'énigme mais comme le faux mot de l'énigme.

Ces deux registres dont je suis parti, cette opposition de la satisfaction et de la signification, il n'y a pas lieu de les opposer comme l'esprit et le corps. Au contraire, le signifiant pénètre le corps. Quand nous parlons de l'effet mortifiant du signifiant, nous voyons que Freud lui-même a mis en valeur la mortification du corps humain, au point que la jouissance se réfugie dans quelques zones qui sont les fameuses zones érogènes, et de telle sorte que Lacan finira par faire du corps le lieu de l'Autre primordial, c'est-à-dire le lieu où d'abord s'inscrit le signifiant et son effet mortifiant.

De cette construction, deux termes viennent au fond au premier plan. On peut dire que ce qui se passe dans la construction de Lacan, c'est l'effacement de la fonction du phallus symbolique, et une certaine dévaluation du désir. Pendant tout un temps de son élaboration, Lacan a tenté de faire supporter au désir les fonctions de la vie. Mais à partir du moment où il en distingue la pulsion, il se produit une dévaluation du désir, dont il met avant tout en valeur le "ne pas" sur lequel ce désir repose.

Ce qui devient alors au contraire essentiel, c'est d'abord la pulsion comme activité corrélative à l'objet perdu, qui produit une jouissance, et puis c'est aussi le fantasme. On peut dire que fantasme et pulsion viennent au coeur de la théorie, et précisément de la théorie de la passe, comme deux modes du rapport du sujet à l'objet perdu. Et, au fond, qu'est-ce que c'est d'autre, le fantasme, chez Freud lui-même? C'est bien une signification corrélative de la satisfaction. C'est donc sur l'instance du fantasme que se conjuguent au mieux la production de signification et la production de satisfaction. En cela, le fantasme devient un terme essentiel, tandis que le désir est dévalué.

Ce qui est au fond essentiel au désir, c'est l'impasse. Son principe, dit Lacan, est dans des impossibilités, et on peut dire que son action est essentiellement dans l'impasse. C'est à peu près ce que Lacan dit dans sa *Proposition de 1967*: "*Notre impasse, celle du sujet de l'inconscient.*" On pourrait dire: notre impasse, celle du sujet du désir.

Le principe de la pulsion, lui, il n'est pas dans des impossibilités. Le sujet barré n'est pas dans la pulsion. Alors que le sujet et le désir sont divisés, le sujet et la pulsion ne le sont pas. Il n'y a pas d'impasse de la pulsion. Et c'est bien ce que Lacan commente de façon amusante quand il dit que le sujet est heureux. Le manque-à-être est du côté du désir, et c'est au fond ce qui est écrit par ce (-). Mais, du côté de la pulsion, il n'y a pas de manque-à-être. Ce que Freud appelle la pulsion, c'est une activité qui réussit toujours. C'est la réussite assurée, alors que le désir c'est la formation de l'inconscient assurée, à savoir l'acte manqué, le ratage, le "je me trompe", le "j'ai laissé mes clefs", etc. Ca, c'est le désir. La pulsion, elle, elle a toujours ses clefs en main.

En ce sens, lever le fantasme, le fantasme comme méconnaissance de la pulsion - et c'est à peu près ce que Lacan en dit dans ce texte sur le *Trieb* de Freud -, lever le fantasme comme méconnaissance de la pulsion, lever le fantasme dont le désir se soutient pour méconnaître la direction que lui indique la pulsion - si le désir suivait la pulsion il ne perdrait jamais ses clefs, mais le fantasme lui couvre ça, lui couvre la pulsion, et donc il vadrouille, il erre -, lever le fantasme donc, quelle incidence cela a-t-il sur la pulsion ou, disons, sur le rapport du sujet à la pulsion, sur le rapport du sujet de l'inconscient à la pulsion? Est-ce que le sujet peut se mettre en conformité avec la pulsion, et je dirai avec la sûreté de la pulsion?

Cette problématique de lever le fantasme, de traverser l'écran qu'il représente, ça vise au fond à une mise à nu de la jouissance. C'est, comme le dit Duchamp, "*La mariée mise à nu par ses célibataires mêmes.*" La mariée, c'est la jouissance. Est-ce qu'on peut l'épouser? C'est ainsi que l'on observe à la fin retenue de l'analyse, à la fin de l'analyse qui n'arrive pas à se conclure, cette intensité de la signification d'échec du sujet, ce "je n'y arrive pas" qui semble être comme la pointe d'une inhibition, et qui est au fond cette exaspération du manque-à-être, du manque-à-être ce que je veux, du manque-à-être ce que je désire être, et qui signale justement l'attache dernière de l'identification au désir.

La mariée est mise à nu par ses célibataires mêmes. Qui veut cette mise à nu? Qui veut mettre à nu la jouissance? Qui veut la découvrir sous le fantasme? Eh bien, il y a

deux célibataires. Il y a l'analysant et l'analyste. C'est là que Lacan complète son "Du *Trieb* de Freud" par "et du désir de l'analyste", en disant que celui qui veut ça, c'est le célibataire analyste, à savoir que son désir à lui, c'est la mise à nu de la jouissance du sujet, tandis que le désir du sujet ne se soutient que de la méconnaissance de la pulsion qui s'appelle le fantasme.

Voilà ce que je mets en exergue des deux opérations que Lacan a inventées comme les opérations de la causation du sujet. Pourquoi deux opérations? C'est parce qu'il s'agit de montrer et de rendre compatible que, d'un côté, le signifiant est la cause de la division du sujet, et, de l'autre côté, que l'objet *a* est la cause de la division du sujet. Il s'agit d'opérer sur les deux registres. Montrer d'un côté comment le sujet naît du signifiant comme sujet de l'inconscient, comme sujet refoulé, et montrer en même temps comment s'inscrivent le désir, le fantasme et la pulsion. C'est donc d'une double soumission qu'il s'agit, d'un double *subornement* comme dit Lacan - le second, celui qui concerne le fantasme et la pulsion, scellant le premier, le rendant définitif, précisément en assurant la méconnaissance de cet effet de signifiant.

J'ai donné, la dernière fois, l'articulation essentielle de ce procès. Premièrement, le sujet n'est rien. Deuxièmement, ça parle de lui, l'Autre parle de lui. Et de ce fait, troisièmement, le sujet vient à être comme signifiant:

1) le sujet n'est rien
2) ça parle de lui
3) le sujet vient être comme signifiant

Comme vous le savez, c'est rendu très présent, très prégnant, quand la structure se défait lors d'un déclenchement, dans la persécution paranoïaque où ça se met en effet à parler de vous absolument partout. On a, à cet égard, comme une représentation de ce "ça parle de lui". Voilà donc la base de la première opération.

Nous avons ici un binaire. On pourrait s'attendre à ce que ce soit le binaire inconscient et jouissance, c'est-à-dire signification et satisfaction. Or, précisément, Lacan essaye un autre binaire, et c'est pourquoi il appelle ce texte "Position de l'inconscient". Il aurait pu, au fond, l'appeler "Position de l'inconscient et de la jouissance". Mais, précisément, il essaye de donner dans ce texte un nouveau sens à l'inconscient, c'est-à-dire de penser sous le nom d'inconscient à la fois la signification et la satisfaction. C'est pourquoi le binaire qu'il introduit est le binaire de l'inconscient et de l'Autre, et non pas celui de l'inconscient et de la jouissance. Il appelle inconscient le rapport du sujet et de l'Autre.

Si vous le représentez par ces deux ensembles, l'ensemble sujet et l'ensemble Autre, ce que Lacan essaye dans ce texte, c'est d'appeler inconscient, comme il le dit, la *coupure* entre les deux. Il n'essaye pas de la représenter précisément mais il met cependant l'inconscient entre le sujet et l'Autre:

Schéma 2

S A

Ics

Il faut dire qu'il ne s'y tiendra pas et que, précisément lorsqu'il construira les coordonnées de la passe, il reviendra à opposer inconscient et jouissance, parce que c'est quand même la ligne de force de la problématique. Donc, quand il en sera à sa "Logique du fantasme", les deux termes qu'il opposera seront l'inconscient et le Ca freudien, c'est-à-dire qu'il empruntera un terme à la première topique de Freud et un terme à la seconde topique, et on s'y retrouvera quand même beaucoup mieux.

Mais ici, il essaye une transformation du concept de l'inconscient. Alors que ce dont il s'agit en fait, c'est l'articulation de l'inconscient et de la jouissance, il présente les choses à partir de ce binaire du sujet et de l'Autre, et d'une façon évidemment très tournée vers cette émergence signifiante du sujet.

Il qualifie donc ici l'inconscient de "*la coupure en acte entre le sujet et l'Autre*". Ce terme de *coupure* a au fond deux corrélats très précis. Ce qu'il appelle ici coupure, c'est

premièrement la barre entre signifiant et signifié, S/*s*, qui peut être la barre du refoulement et donc renvoyer à l'inconscient freudien. Et deuxièmement, il appelle coupure tout ce qui est de l'ordre de la perte, et qui donc se retrouve dans l'objet perdu et dans cette coupure anatomique même qui est présente dans l'objet partiel. En disant que l'inconscient est une coupure en acte, il essaye de penser à la fois la barre du refoulement et la coupure anatomique de l'objet *a*. Tout l'effort de cette construction de l'aliénation et de la séparation, c'est pour penser à la fois le non-sens inconscient et l'objet perdu. C'est comment saisir ces deux versants de l'œuvre de Freud à l'aide de la même représentation et des mêmes concepts.

J'ai indiqué ce qui justifie que l'on parle de l'ensemble Autre. C'est qu'on commence par le signifiant avant de commencer par le sujet, et on l'écrit S1:

Schéma 3

A

S1

Le plus simple pour vous représenter ça, c'est de vous l'incarner par un "tu es", qui est le "tu es" de l'identification et qui, par l'équivoque de l'expression même, porte une valeur mortifère.

Puis, à ce signifiant s'en ajoute un autre, et je fais un autre ensemble: S1 S2.

Schéma 4

S1 S1 S2

Mais au lieu de penser cet ajout sur le modèle de l'addition, on le pense sur le modèle de la réunion des ensembles - ce qui fait qu'on obtient ce schéma:

Schéma 5

$ S1 S2

Ce schéma a la propriété de faire surgir la partie vide qui est propre à ce qu'on y inscrive le sujet barré, le sujet vide. Ca a donc la propriété de nous faire voir le sous-ensemble vide, comme si par miracle, à partir de S1 et S2 inscrits dans ces ensembles, surgissait $. Cette construction peut donc nous représenter que S1 représente le sujet pour S2.

Ce qui est important de saisir, c'est qu'au moment où nous étions avec l'ensemble où il n'y avait que S1 - on va l'appeler E -, nous ne voyions pas le sujet, nous ne voyions pas la part vide - bien qu'à titre de sous-ensemble elle y soit, bien entendu. Mais on ne la voit pas. On ne voit pas l'ensemble vide ici. Et Lacan donne à ceci la valeur que le sujet surgit par le signifiant mais qu'il disparaît de n'être qu'un signifiant. A cette étape-là, il est figé.

Schéma 6

E

S1

Ensuite, Lacan nous présente toute une métaphore du choix, que l'on peut commenter. Mais la métaphore du choix n'est pas l'essentiel. L'essentiel, c'est que nous avons ici une disjonction qui peut se proposer si nous prenons les complémentaires de l'intersection. Le complémentaire de l'intersection, c'est, d'un côté, S2, avec l'intersection niée, et, de l'autre côté, c'est l'ensemble vide avec aussi l'intersection niée:

Schéma 7

$ S1 S2 S2

C'est de cette représentation dont Lacan se sert pour dire que si nous prenons, une fois cette opération de naissance du sujet accomplie, le champ de l'Autre, nous n'y trouvons que S2, la partie où il y avait S1 étant retranchée:

Schéma 8

A
sens
S2

Et Lacan s'en sert pour représenter quoi? La façon dont le non-sens mord sur l'espace du sens. A partir de S2, il y a un effet de sens, et S1 s'en retranche comme un effet de non-sens. Lacan nous donne donc cette opération comme le surgissement du non-sens mordant sur le champ du sens, et comme représentant alors la part inconsciente refoulée échappant à l'effet de sens - ceci se payant, de l'autre côté, de l'émergence du sujet comme vide:

Schéma 9

première opération

non-sens sens

$

C'est pour nous montrer que l'inconscient comme non-sens figure au champ de l'Autre en tant que négativé, puis que d'une certaine façon, l'inconscient, si on le repère par rapport au sens et au non-sens, il est à la même place que l'analyste, et que, par ailleurs, le sujet comme inconscient est une fonction vide qui est l'effet de cet engendrement. Il faut dire que c'est représentable et que Lacan l'a habillé d'une ample rhétorique que vous trouvez dans les *Écrits*, mais dont l'effet surgit surtout de la comparaison avec la seconde opération.

La première opération, elle a essentiellement comme résultat ce non-sens surgissant dans le champ du sens et censé nous représenter la place de l'inconscient, avec par ailleurs un reste qui est l'ensemble vide. Nous avons donc ici l'énigme du non-sens de l'inconscient.

La seconde opération, c'est pour essayer de nous représenter, avec les mêmes moyens, l'objet *a*. Nous avons quelque chose qui est comme le vide du sujet, et il s'agit de nous représenter par ailleurs l'objet *a*. Comment Lacan nous le représente-t-il? Je l'ai indiqué déjà rapidement la dernière fois. Dans l'ensemble {S1 S2}, il y a l'ensemble vide, qui est présent à titre de partie comme dans tout ensemble, et il y a donc une intersection possible entre $ comme ensemble vide et l'ensemble {S1 S2}:

Schéma 10

seconde opération

$ S1 S2

C'est une intersection qui est vide et que Lacan représente comme le recouvrement de ce manque du sujet et du manque qui est présent dans {S1 S2}. Et ce que Lacan veut nous représenter avec ce manque présent dans {S1 S2}, c'est le signifié, l'ensemble des effets de sens, puis c'est aussi bien le désir comme manque, et aussi bien

le désir de l'Autre comme manque. Ca veut dire que d'une certaine façon, ici, nous avons (-):

Schéma 11

$ (- φ) S1 S2

Passer de l'intersection à la réunion, ça veut nous montrer, nous symboliser, nous permettre d'imaginariser comment le sujet place son propre manque, comment il opère avec sa propre perte. Et donc Lacan essaye de nous représenter, par ce recouvrement des deux manques, ce qui concerne l'objet perdu par rapport au non-sens inconscient, et de nous montrer qu'il y a une sorte de corrélation entre cette perte de sens qui est le noyau de ce qu'on appelle l'inconscient, cette perte de sens refoulé qui est le noyau de l'inconscient, et ce qui concerne l'objet perdu et la jouissance - cela avec les mêmes moyens, avec ces petits cercles, en proposant de représenter l'intersection entre {$} et {S1 S2}.

Ce qu'il appelle l'aliénation, c'est donc une représentation de cette perte de sens, puis, avec la seconde opération, il veut nous représenter la perte de jouissance, et cela corrélativement, l'une par rapport à l'autre.

Il peut alors donner beaucoup de valeur à cette opération d'intersection. Premièrement, il peut dire que dans l'intersection le sujet rencontre la faille dans l'Autre. Il rencontre le sous-ensemble vide dans l'Autre. Et il peut dire que rencontrant ce sous-ensemble vide dans l'Autre, le sujet rencontre le désir de l'analyste. Il rencontre le désir de l'Autre, et si c'est l'analyste, eh bien c'est le désir de l'analyste qui en quelque sorte l'invite à placer son manque ici, comme si le désir de l'analyste invitait le sujet à se réaliser dans la perte. Et c'est pourquoi Lacan pourra dire que le transfert c'est ça. Le transfert est cet appel qui est émis à partir de l'Autre et de son manque pour que le sujet vienne y placer son être.

Lacan pourra dire encore que le sujet produit aussi bien un manque dans l'Autre. Voilà une autre valeur que l'on peut donner à l'intersection. Le sujet produit un manque dans l'Autre, et ça, c'est équivalent à la pulsion de mort. Il dit aussi que le sujet se réalise dans le manque qu'il produirait dans l'Autre par sa propre disparition. Ca veut dire que le sujet dit: le manque c'est moi. C'est la formule "*Peut-il me perdre?*"

Nous avons donc différentes valeurs significatives que l'on peut donner à cette intersection, et on voit bien pourquoi Lacan commence à nous donner la valeur pulsion de mort. Le sujet amène son manque dans le trou de l'Autre, et c'est ça la pulsion de mort. Ca représente la pulsion de mort.

Pourquoi Lacan donne-t-il cette valeur à la pulsion de mort sur laquelle il revient à plusieurs reprises dans ce chapitre? La pulsion de mort, c'est formidable pour son problème. En effet, d'un côté, il y a la mort qui est apportée par le signifiant, qui est liée au signifiant, et, en même temps, d'un autre côté, comme c'est pulsion, ça concerne la vie. La pulsion de mort, ce concept paradoxal de Freud, unit précisément ces deux valeurs: la mort signifiante et ce qui reste de vivant. Lacan met donc spécialement la pulsion de mort en évidence dans ce texte.

Puis ensuite, il pose bien sûr la question: cet être du sujet, quel est-il? On pourrait penser qu'on le sait: l'être du sujet, c'est un vide. Mais c'est alors que l'on assiste à tout à fait autre chose. Lacan dit qu'il y a là comme un *mouvement de vie*. C'est toute la question. Comment rendre compte de la vie dans ce schéma? Lacan dit finalement que la vie est là, que c'est comme si la caverne de l'Autre, qui tantôt se trouve ainsi écornée dans l'inconscient quand il se manifeste et tantôt se trouve complète dans l'intersection, avait une palpitation. C'est comme s'il y avait une palpitation de la caverne de l'Autre:

Schéma 12

A

Cette palpitation, c'est pour essayer de rendre une sorte de pulsation vitale, dynamique, qui verrait se conjoindre l'inconscient et l'objet perdu, et comme si le sujet se trouvait appelé en succion par l'Autre dans un battement en éclipse, comme un cœur qui bat. C'est, bien entendu, une fantasmagorie, et c'est d'ailleurs pourquoi Lacan va se livrer justement à une fantasmagorie.

Une fois qu'il a fait ce schéma, il dit qu'il va construire un mythe concernant la sexualité, c'est-à-dire qu'il décide de faire passer, dans ce schéma, précisément la fonction de la vie. C'est là qu'il nous propose comme un deuxième commentaire de ce schéma, à partir de la sexualité. Et c'est là qu'il essaye de théoriser la présence de la pulsion, en disant que le sujet, d'une certaine façon, place (-) dans l'intersection, c'est-à-dire sa castration, ou que, d'une autre façon, il comble ce manque en y plaçant les objets *a*:

Schéma 13

(-φ)

a

Le sujet y place le sein, qui appartient au corps de l'Autre et qui est coupé du corps de l'Autre. Il y place aussi bien l'excrément, qui est l'objet qu'il perd par nature, et il y place le regard ou la voix qu'il prélève sur l'Autre. Lacan simplifiera tout ça plus tard, en disant que le grand Autre, eh bien c'est finalement le corps - on prélève les objets sur ce corps.

Autrement dit, vous avez, dans cet écrit même de Lacan, un double commentaire: un commentaire formel, et puis l'utilisation de ce schéma, surtout celui de l'intersection, pour représenter la sexualité et les avatars de la pulsion. Au fond, dans cette construction, nous avons comme une double causation du sujet. D'un côté, le sujet de l'inconscient et, de l'autre côté, la valeur de petit *a*.

Je continuerai la fois prochaine.

XIX - Cours du 25 mai 1994

Nous avançons maintenant dans les coordonnées de ce concept que Lacan a amené sous le nom de la passe, et qui continue, bien des années après, à prescrire notre pratique de l'analyse et notre conception, voire notre imagination, de ce qui constitue la finalité de cette opération. Il n'est sans doute pas excessif de dire que l'on n'est pas allé plus loin dans la structure de la fin de l'analyse, et, de ce fait, on répète - on répète ce nom qui a été donné par celui qui fait fonction de guide, de maître, et on brode sur ce concept.

Néanmoins, il ne me paraît pas excessif de dire que les coordonnées de ce concept n'ont pas la même célébrité que celui-ci. Il a frayé sa voie dans la compréhension commune indépendamment de ce qui pourtant justifiait qu'il soit promu. D'où l'attention que j'apporte à reconstituer les conditions précises de cette novation.

Ces conditions - pour le dire rapidement - consistent dans ceci, que la structure inventée par Lacan de la causation du sujet détermine, mais en s'inversant, celle de la cure analytique:

causation → cure

C'est ainsi que la causation du sujet, telle que Lacan l'a appareillée, comporte deux temps. Le premier étant l'émergence du sujet comme sujet de l'inconscient, et le second rendant compte de son émergence comme objet perdu. Le premier expliquant le surgissement du sujet barré, et le second la valeur qu'il prend comme objet *a*:

1) sujet de l'inconscient $

2) objet perdu *a*

Disons que la logique de la cure parcourt ces deux temps mais en les inversant. La logique de la cure part du statut de la présence du sujet comme objet, ou disons même, par un certain abus, comme petit *a*. Puis, dans un second temps, elle rend compte de l'émergence du sujet comme sujet de l'inconscient. C'est dans cette inversion entre causation et cure que l'impasse du sujet de l'inconscient est supposée se résoudre comme passe de l'objet *a*:

a → $

Voilà, en tout cas, le schéma général et simplifié qui conduit Lacan de la logique de la causation - celle que vous trouvez reproduite dans son écrit "Position de l'inconscient" - à cette logique de la cure qui est exposée sous le titre "Logique du fantasme" - Séminaire que Lacan conclut par sa *Proposition de 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole*, où il promeut le concept de la passe. Je donne, pour commencer, ce plan, cette cartographie, mais nous allons entrer plus avant dans son détail, et éventuellement en modifier certains des termes qui, néanmoins, restent valables à titre d'introduction.

J'ai, la dernière fois, accentué la place à donner à cet écrit qui s'intitule "Du *Trieb* de Freud et du désir du psychanalyste", dans l'abord à faire des schémas qui sont implicites dans "Position de l'inconscient". J'ai en particulier souligné l'opposition décisive entre le désir et la pulsion qui fait l'axe de cet écrit. Mais j'ai laissé de côté la définition très précise que Lacan propose pour opposer le désir et la pulsion, et pour situer dans cette opposition le statut du fantasme. Je la reprends maintenant à titre d'exergue de ce cours.

Page 853 des *Écrits*, Lacan écrit: "*...la pulsion divise le sujet et le désir, lequel désir ne se soutient que du rapport qu'il méconnaît, de cette division à un objet qui la cause. Telle est la structure du fantasme.*"

C'est un paragraphe qui tient en deux phrases et qui a une torsion interne qu'il faut mettre à plat. Pour ce faire, il faut pratiquer une coupure entre deux versants. Le premier, c'est la division du sujet et du désir qui est rapportée à la pulsion.

Qu'est-ce que ça désigne la division du sujet et du désir? C'est une façon de nommer le sujet barré. C'est au fond inscrire, entre le sujet et le désir, une division qui s'incarne au mieux dans tout ce qui frappe ce rapport d'un "ne pas":

ne pas

sujet // désir

Qu'est-ce qui justifie que l'on isole le fait du désir parmi les phénomènes subjectifs et qu'on le distingue de la pulsion? La pulsion, dans sa définition freudienne, n'est marquée d'aucun "ne pas". Elle va son chemin. Elle va son chemin vers la satisfaction et, à ceci près qu'elle suit un circuit, elle y va tout droit - invariablement.

Au contraire, le désir est embarrassé de tous les interdits dont la matrice est donnée par l'interdit oedipien, à savoir que ce désir comporte toujours une limite, qui peut elle-même être spécialement valorisée, érotisée par le sujet qui, de ce fait, est, dans son rapport au désir, toujours dans une certaine vacillation. Il se pose, à propos du désir, des questions. En particulier la question de savoir s'il y a droit ou pas, s'il peut le satisfaire ou non. Et, bien plus que la possibilité, c'est l'impossibilité qui le signale.

Je ne développe pas davantage pour justifier le "ne pas" qui marque la relation du sujet et du désir, mais j'y ajoute, conformément à l'indication de Lacan, que le principe de cette division est la pulsion:

ne pas

sujet / désir

pulsion

C'est dire, dans cette disposition, que c'est moins l'interdit qui divise le sujet et le désir, que la perte - la perte de jouissance et la jouissance qu'assure la pulsion. Dire que la pulsion divise le sujet et le désir, c'est dire que c'est la jouissance pulsionnelle qui détermine la vacillation et l'impossibilité du désir - ce que l'interdit oedipien, porté de façon primordiale sur la mère, exprime de façon métaphorique.

Je répartis là ce qui chez Lacan est contracté dans la même phrase. Le désir, dit Lacan, se soutient du rapport - qu'il méconnaît - de cette division à un objet qui la cause. C'est précisément ce soutien méconnu du désir que Lacan appelle ici la structure du fantasme.

Si nous écrivons le sujet du désir $, alors nous concluons cette proposition en disant - n'allons pas plus loin - que le désir se soutient du rapport *a* ---> $. Rapport que je représente d'une flèche pour dire que cet objet cause la division du sujet, cette division qui est elle-même division du sujet et du désir. C'est cette torsion qui rend cette proposition énigmatique: la division du sujet c'est en quelque sorte la division du sujet et du désir.

Le désir se soutient du rapport de petit *a* à $. Il méconnaît ce rapport. Et la méconnaissance de ce rapport de la division du sujet à la pulsion, c'est précisément le fantasme: $ ---> *a*. Autrement dit, nous avons ici le rapport dans sa formule vraie, qui soutient le désir, et là nous avons sa formule méconnue qui s'appelle le fantasme:

{ *a* → $ désir (formule vraie)
{ $ → *a* fantasme (formule méconnue)

C'est dire quoi? C'est dire, c'est répéter que le désir dans son allure d'impossibilité - allure d'impossibilité qui prend volontiers les guises de l'impuissance: avant de se découvrir comme impossibilité, il se formule volontiers comme un "je ne peux pas", un "je ne dois pas", un "ça je le veux sans y arriver" -, c'est répéter que le désir dans son allure d'impossibilité tient à un rapport du sujet à ce qui reste de jouissance. Disons qu'il se refuse. Disons, à cet égard, que le désir en lui-même, c'est une méconnaissance de la pulsion. Il n'est désir que pour ne pas savoir où est-ce qu'on jouit effectivement. On n'est malheureux dans le désir que pour ignorer là où l'on est toujours heureux au niveau de la pulsion. Une méconnaissance est attachée au désir, et c'est cette méconnaissance du vrai support du désir que Lacan baptise fantasme.

Je le donne en exergue de ce cours afin de déjà indiquer en quel sens on peut attendre d'un dévoilement du fantasme la vérité du désir, à savoir sa relation foncière avec la jouissance de la pulsion. On peut dire que dans cette formule nous avons déjà l'annonce ou l'anticipation de ce que Lacan appellera la passe, à savoir franchir la structure du fantasme, qui est méconnaissance, en direction de la vérité du désir qui est son rapport avec la pulsion.

Peut-être voyons-nous là déjà, en court-circuit, pourquoi la logique de la cure sera indexée par Lacan précisément du fantasme, pourquoi c'est sous les espèces d'une logique d'une fantasme qu'il présentera la logique de la cure. C'est une logique du fantasme dans la mesure où il faut partir du fantasme pour en venir à la vérité qu'il fait méconnaître et qui est cette vérité du désir qui s'appelle la pulsion.

Voilà les deux exergues que je voulais placer au début. Je vais faire maintenant un petit parcours pour en revenir à l'appareil logique dont Lacan habille cette problématique. Je ne veux pas dire par ce terme qu'il suffit d'ôter le vêtement pour saisir ce dont il est question. Il est certain qu'il y a une affinité entre le corps de l'affaire et ce vêtement. Ce n'est pas une simple parure. Néanmoins, à défaut de saisir ce qui oriente Lacan, on peut se perdre dans les fioritures, on peut ne s'attacher là qu'aux petites boucles, qu'aux petites broches, aux boucles d'oreille, aux bagues, aux colliers, aux colifichets dont il agrémente ce dont il est question dans sa crudité.

Repartons de ce qui prescrit l'ensemble de la problématique et qui est - je l'ai souligné à diverses reprises et sous divers modes - l'effet mortifère du signifiant. On peut dire que c'est là la condition qui détermine strictement ce dont il s'agit dans la passe.

"*Le symbole,* dit Lacan, d'une façon qui paraît hégélienne au départ de son enseignement, *se manifeste d'abord comme meurtre de la chose.*" C'est hégélien parce que c'est d'emblée coordonner la parole, et au-delà le champ du langage, à l'annulation de l'objectivité. C'est, aussi bien, d'emblée formuler une antinomie, celle du signifiant et de la chose, du signifiant et de la chose à signifier. C'est dire même qu'on ne fait du signifiant qu'avec des choses qui sont barrées.

Qu'est-ce que la chose? On peut s'imaginer que le signifiant, on sait ce que c'est, au moins à partir de la référence linguistique que choisit Lacan chez Saussure tout en la modifiant. Mais la chose, qu'est-ce que c'est? La chose, c'est n'importe quoi. C'est n'importe quel objet.

Lorsqu'il amène cette proposition, Lacan trouve sa référence freudienne dans l'observation du *Fort-Da* où, ce qui compte, c'est l'opposition signifiante. Ce qui est là véhiculé, disparaissant et réapparaissant, n'a en soi-même aucune importance. Ca se trouve comme annulé. C'est là la matrice, l'exemple paradigmatique de la prise du signifiant sur tout ce qui peut être objet de l'appétit. Il y a là comme une destruction signifiante de l'objet. On ne consomme pas cet objet. Il ne sert plus qu'à scander l'opposition signifiante comme telle, entre présence et absence. C'est ce qui conduit Lacan sans plus y penser à parler ici de "*négativation de champ de force du désir*".

Cette mortification est à prendre pour ce qu'elle est, à savoir une allusion à la mort, et Lacan ne recule pas devant cette conséquence puisqu'il nous propose, comme premier symbole de l'humanité, la sépulture - la sépulture par laquelle on s'efforce de conserver le signifiant du nom propre, ce dernier étant ici le signifiant dont le signifié n'est pas autre chose que la mort. L'évocation d'Empédocle et de son suicide est là pour rappeler le symbole même de l'acte humain par excellence, où le sujet rejoint son être-pour-la-mort. Nous avons là une sorte de couture entre Hegel et Heidegger dont j'ai déjà parlé.

Il y a donc cette promotion du terme de la mort comme ce dont l'existence du sujet prend son sens. C'est là, disons, l'allure mortifiante, mortifère, de l'existentialisme de Lacan - un existentialisme qui s'appuie au fond sur une conception du signifiant.

J'ai déjà dit que cela le conduit à sa première conception de la fin de l'analyse, qui est toute dominée par la notion de la mort. C'est bien parce que le signifiant ne nous laisse que la mort comme objet. La première conception de la fin de l'analyse ne laisse comme issue au sujet que de réaliser la solitude de sa propre mort dont personne ne peut le soulager, aucun autre, qui est pour lui une possibilité certaine, qui ne peut entrer dans aucun circuit de l'échange, et qui le voue donc, en cet instant, à une solitude radicale, séparé qu'il est de tout Autre.

La fin de l'analyse est alors comme une anticipation de cette solitude mortelle dans sa vérité. C'est ce que Lacan appelle pour le sujet, "*la pleine assomption de son être*

pour la mort". La fin de l'analyse culminerait dans l'accès que le sujet pourrait trouver à son être-pour-la-mort. Ce sujet mérite, à cet égard, d'être dit sujet barré - sujet barré par le signifiant et, de ce fait, mortifié.

C'est là que dans cette veine, ayant à parler du désir lui-même, Lacan le dit désir mort. Cette théorie logique qui est tirée de ce statut du sujet comme sujet du signifiant, on en trouve la conséquence, formulée comme en passant, d'une façon énigmatique, dans "L'instance de la lettre": le désir est mort. Le désir véhiculé de signifiant en signifiant est logiquement un désir marqué de la mort.

C'est de là qu'est posé, en un second temps, la question de ce qui reste de vivant du sujet, à savoir que tout n'est pas mortifié et qu'il y a un reste de vie. C'est sous ces espèces, dans "La signification du phallus", que commence à émerger la nécessité logique que Lacan viendra plus tard à appeler l'objet *a*. Le sujet est certes mortifié par le signifiant, néanmoins cette mortification n'est pas totale. Il faut un reste de vie qui le complémente. Et ce que Lacan appellera le fantasme, écrit ($ <> *a*), c'est la complémentation du sujet mortifié par le reste de vie. Ce reste, Lacan a commencé par s'attacher à lui désigner son signifiant - signifiant, je l'ai dit, exceptionnel, signifiant du reste de vie, où il a voulu reconnaître le statut freudien du phallus.

Le fait qu'il s'est intéressé à ce reste de vie à partir de son signifiant, le conduit, pendant toute une part de son enseignement, à faire du phallus un signifiant d'identification. Disons ça comme ça: plutôt que de s'identifier à son être-pour-la-mort, le sujet préfère s'identifier au phallus, c'est-à-dire à ce qui en lui reste de vie.

Tout au long de cette période de son enseignement qui est demeurée classique, on peut dire que le phallus est essentiellement pour Lacan un signifiant d'identification, et vous le trouvez inscrit comme tel dans la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", exactement dans le graphe en carré qu'il propose et où nous avons explicitement un *phi* minuscule en position de signifiant, avec le S du sujet en position de signifié: / S. C'est commenté dans ces termes: "*La signification du sujet s'épingle sous le signifiant du phallus.*"

De ce fait - et dans la ligne même qui conduisait Lacan à traiter la fin de l'analyse à partir de l'assomption de l'être pour la mort -, la fin de l'analyse est désormais commentée en terme de désidentification par rapport au phallus. C'est une désidentification dont on peut dire qu'elle est nécessaire pour promouvoir l'assomption de l'être-pour-la-mort et, en même temps, pour promettre d'autres usages du phallus que celui de l'identification.

On peut dire que la première passe selon Lacan, c'est l'assomption de l'être-pour-la-mort, que la seconde passe c'est la désidentification phallique, et que c'est seulement dans un troisième moment qu'il a amené, à proprement parler, ce qu'il a appelé alors la passe. Il a amené ce terme lorsque la question de la fin de l'analyse ne s'est plus pour lui posée en terme de mort et en terme d'identification.

C'est au fond une reprise de la vraie nature de la chose qui l'y conduit. Qu'est-ce que c'est que la chose, quand il s'agit du sujet? Quel est le rapport vrai du sujet et de la chose dont il est l'annulation, dont il constitue, lui, le négatif? Cet Autre du sujet dont il est le négatif, j'en ai déjà assez dit précédemment pour que je ne surprenne pas en disant que c'est la jouissance.

C'est ainsi que Lacan, dans ses "Remarques sur le rapport de Daniel Lagache", peut confronter directement le sujet barré que nous lui devons et le Ca freudien, pour dire que la place originelle du sujet par rapport à la jouissance est une absence, est un vide où, simultanément, ce qu'il y a de plus proche de lui dans la chose se fait comme reconnaître. C'est alors que s'impose de baptiser d'un terme nouveau le reste de vie. Le reste de vie, c'est un reste de jouissance. D'où la problématique qui articule $, dans sa valeur de négation et d'absence, à petit *a* comme reste de jouissance.

C'est cette identité de la chose du sujet avec la jouissance qui ouvre la voie à la problématique proprement dite de la passe. Curieusement, ce n'est pas tant d'une problématique de la désidentification qu'il s'agit, mais bien au contraire, pour le sujet, d'une problématique de reconnaissance: comment se reconnaître dans le reste de jouissance, comment admettre un "Tu es cela" qui n'est d'aucune identification mais qui est de l'ordre de la reconnaissance de l'être de jouissance.

C'est précisément ces deux termes, $ et *a*, qui conditionnent et qui animent les constructions logiques de Lacan concernant la causation du sujet et le trajet de la cure analytique. J'ajoute que la valeur propre de $ doit tenir compte du fait que c'est un binaire

sous l'égide de la jouissance. Nous en tenons compte quand nous disons de petit *a* que c'est un reste de jouissance ou ce que Lacan plus tard appellera le plus-de-jouir. Mais il faut bien que $, qui est ici qualifié à partir du signifiant, trouve aussi sa valeur de jouissance. C'est celle que Lacan écrit - . Et quand il écrit - dans ce contexte, ça désigne, à côté du reste de jouissance, la jouissance comme négativée. C'est au fond la valeur de $ rapportée à l'ordre de la jouissance et c'est écrit à partir du signifiant freudien de la castration. De telle sorte que Lacan pourra indifféremment parler de $ et de - , ou dire que - donne corps au sujet dans l'ordre de la jouissance:

	$	a
{	------------------------------	
	(-φ)	reste de jouissance

Voilà les deux termes à partir desquels Lacan est conduit à donner une nouvelle version de la fin de l'analyse. On peut dire qu'elle est plus complexe que les précédentes parce que, après tout, celle qui fait de la mort le signifiant-maître de la fin de l'analyse, elle décalque l'ascèse que prescrit Heidegger dans son *Être et temps*, tandis que la désidentification phallique tente de lui donner une traduction dans l'ordre de la jouissance.

Au fond, rétrospectivement, on peut dire que, conçue à partir de cette dichotomie, la désidentification phallique est en quelque sorte la découverte de - . C'est cette vérité qui s'articule à partir de la castration et qui est un "tu n'as pas ton comptant de jouissance, non par quelque accident, mais de nécessité".

Disons tout de suite que ça, c'est la vérité qui se découvre à partir du désir. C'est, si l'on veut, la conclusion du désir - la conclusion du désir pour autant que tous les obstacles que rencontre le désir, l'inachèvement qui lui est propre, le mécontentement qui est le sien, son malaise, ses équivoques, ses errances, son impuissance, trouvent à se conclure sur une déclaration d'impossibilité, à savoir que l'effet du signifiant comme tel te prive à jamais de la jouissance que tu attends. Rétrospectivement, on peut donc dire que la fin numéro 2 de l'analyse se conclut sur - , sur un certain "tu n'y arriveras pas".

déclaration d'impossibilité

$

(-φ)

↓

d

Mais ça ne résout pas pour autant la question de petit *a*, à savoir que dans ce *moins*, dans cette faille structurale, dans cette impossibilité nécessaire, néanmoins quelque chose reste. Il y a donc lieu de formuler, non pas seulement ce que comporte de désillusion - , ce qu'il comporte de *déflation* comme le dira Lacan, mais aussi bien comment on s'arrange avec petit *a* - le petit *a* de la pulsion. Comment précisément la déflation du désir libère, découvre ce que la pulsion procure et qui est voilé par la méconnaissance interne au désir qui s'appelle le fantasme. En ce sens, la passe numéro 3, la bonne passe si je puis dire, c'est celle qui, à la découverte de la mortification attachée au désir, ajoute le bien, ce qui reste de bien et de satisfaction et qui est assuré par la pulsion.

Tous les écrits et tous les séminaires de Lacan qui tournent autour de la passe comme fin de l'analyse, se font toujours en partie double. Ils se font toujours, d'un côté, sur le versant du désir et, de l'autre, sur le versant de la pulsion. D'un côté, la découverte de la perte attachée au désir, mais aussi, de l'autre côté, corrélativement, la découverte du gain qui est attaché à la pulsion. Vous trouverez donc ce balancement, ces formulations antithétiques dans tous les textes de Lacan qui portent sur la passe.

Nous avons d'abord dans le chemin de Lacan - je l'ai détaillé la dernière fois et même l'avant-dernière -, la double déduction de $ et de petit *a*, sous les espèces de deux

figures qu'il a appelées l'aliénation et la séparation, et qui consistent à déduire à partir du signifiant, dans un premier temps, $, et, dans un second temps, petit *a*, afin d'essayer par là de nous montrer comment ces deux termes se répondent, comment le manque, la barre, la mort du sujet du signifiant appellent et même fomentent ce complément qu'est l'objet *a* comme reste de vie, comme reste de jouissance.

Au fond, l'opération essentielle consiste à enchâsser le signifiant dans l'ensemble. C'est ça le nerf de l'opération de Lacan: enchâsser le signifiant dans l'ensemble:

Schéma 1

ensemble I

E

S1

S1 ∈ E

Une fois que l'on donne au signifiant ce statut d'élément de l'ensemble, une fois qu'on écrit le signifiant comme élément de l'ensemble, on est dans la théorie des ensembles autorisé à écrire que l'ensemble vide, O, est partie de l'ensemble:

S1 ∈ E

∅ ⊂ E

Voilà la propriété qu'utilise Lacan pour faire surgir, à côté du signifiant, cette partie qui est l'ensemble vide et qui peut nous donner comme une représentation du sujet barré. Ca montre le signifiant accompagné du sujet barré. Dans cette position où S1 est au centre de l'ensemble, on peut dire que l'ensemble vide est présent et qu'en même temps on ne le voit pas. Il disparaît en quelque sorte sous le signifiant qu'il devient et qui est le seul objet qui reste ici perceptible. Lacan utilise cette figuration pour nous représenter l'identification au signifiant, corrélative d'un *fading* du sujet, d'un évanouissement du sujet qui reste ici invisible.

Vous savez que pour rendre ce sujet perceptible, Lacan ajoute à cet ensemble celui où il y a deux signifiants, S1 et S2, et qu'il articule l'ensemble I et cet ensemble II par l'opération de la réunion qui a l'avantage de nous rendre perceptible $ dans la partie gauche de l'opération:

Schéma 2

ensemble II

S1 S2

$ S1 S2

Lacan commente cette figure - cette figure qu'il ne trace pas dans son écrit - de façon à lui donner la signification de nous représenter l'émergence du sens à partir du second signifiant et, corrélativement, l'éclipse de S1 et de $ constitutive de ce que chez Freud on appelle l'inconscient:

Schéma 3

éclipse

sens

\$ S1 S2

C'est le commentaire de cette figure qu'il propose et qu'il complète d'une autre. On est supposé de cette figure voir surgir les signifiants sans signification de l'inconscient, S1, et le sujet de l'inconscient comme vide. Alors, logiquement, dans un second temps, Lacan veut nous montrer comment ce \$ prend la valeur de petit *a*, comment les deux termes de \$ et de *a* se trouvent là noués. Il le fait en partant de l'ensemble {S1 S2}, dont fait partie aussi bien l'ensemble vide, et de telle sorte qu'entre l'ensemble \$ vide et {S& S2}, il y a une intersection qui est l'ensemble vide lui-même.

Schéma 4

\$ S1 S2 $\varnothing \in$ E

Lacan pose alors - ce n'est, il faut bien le dire, qu'une thèse, qu'un postulat - que dans cette part prise du manque au manque, il y a une positivation et que nous pouvons alors écrire ici petit *a*:

Schéma 5

S1 S2 *a*

N'essayez pas de faire surgir petit *a* de ces figures! Il n'y a aucune chance que petit *a* surgisse de ces figures! Petit *a* est dans l'intersection et c'est supposer que la superposition de l'ensemble vide pris dans l'ensemble de droite et de l'ensemble vide pris dans l'ensemble de gauche nous donne au centre petit *a*, l'objet *a*, le reste de vie, le reste de jouissance. Je dis qu'il n'y a aucune chance que ça surgisse à partir du simple maniement des figures. C'est un *commentaire* que Lacan se permet de ces figures, pour nous représenter le caractère corrélatif de \$ en tant qu'ensemble vide et de l'objet en tant que reste de vie ou de jouissance.

Lacan a cherché, dans les moyens que lui offrait cette théorie des ensembles - qui a l'avantage d'entifier le vide, l'avantage de rendre le vide opératoire et maniable -, une figuration capable de nous représenter ces deux valeurs du sujet: le sujet comme vide - et en un sens comme *moins phi* - et le sujet comme petit *a*. L'accent est à mettre sur cette conversion où nous voyons comme par miracle le vide se positiver en objet.

Plus vous serez près de la formule mathématique des ensembles et moins vous verrez l'objet *a*. Il est certain qu'il n'arrive ici que par une sorte de *fiat*, mais ça a l'avantage de nous figurer la corrélation de ces deux termes. C'est comme si ce qui, sous une face, apparaissait comme le sujet de l'inconscient, déterminé par l'articulation signifiante S1-S2, apparaissait, sous une autre face, comme objet. C'est comme si le sujet avait deux valeurs: l'une de pur manque, et l'autre d'objet qui n'est obtenue que par l'intersection de ces deux manques.

C'est ici que Lacan revient pour proposer sa logique du fantasme, qui est le petit nain numéro 7 que j'annonçais, et qui est en son fond une logique de la cure. Il faut voir que ce qui nous est présenté à partir des opérations de la réunion et de l'intersection, ça ne touche pas à l'expérience analytique. Ce qui nous est ainsi présenté, c'est ce que Lacan appelle la causation du sujet, à savoir: comment un sujet naît à partir du signifiant en tant qu'ensemble vide, et comment il se complémente d'un reste, d'un objet-reste qui est l'objet *a*. Dans cette figuration, il n'est pas question de l'expérience analytique. C'est

au fond un écrit que l'on pourrait appeler du terme freudien de pure métapsychologie, bien qu'il n'y ait là pas la moindre psychologie ni le moindre *méta*. Mais enfin, ça tient, dans l'enseignement de Lacan, la place que tient la métapsychologie dans l'œuvre de Freud.

C'est cette partie métapsychologique, ce retour aux origines du sujet que Lacan met au travail pour nous donner une doctrine de la cure analytique. Donc, ces termes, ces valeurs vont s'animer d'une autre façon, mais toujours en partie double. Simplement, les deux temps ne sont pas les mêmes. Les deux temps, ce sont le surgissement du sujet de l'inconscient et comment ce sujet vide de l'inconscient en quelque sorte se substantifie comme objet *a*.

Les deux temps minimums dans la logique de la cure, c'est quand même d'abord de dire comment on y entre, avec quel statut on y est, et comment on devient analysant, comment on devient un sujet analysant. C'est le point de départ, le point d'origine de cette logique du fantasme. Avant d'y venir, il y a bien sûr d'autres constructions de Lacan - d'autres constructions qui ont toutes finalement pour but de nous montrer en quel sens quelque chose comme $ peut être équivalent à petit *a*. Quand Lacan traite des "Problèmes cruciaux pour la psychanalyse" ou de "L'objet de la psychanalyse", ce qui fait le cœur de son investigations dans ces Séminaires, c'est l'équivalence de $ et de petit *a*:

{ $ ≅ *a* }

Il a recours par exemple à des figures topologiques élémentaires ou juste un peu au-dessus de l'élémentaire - des figures comme le plan projectif qui associe deux éléments hétérogènes. Le plan projectif topologique associe une bande de Moebius et une simple rondelle qui est une partie normale de la surface du plan. Et, en effet, il y a des propriétés très différentes entre un simple morceaux de plan, qui est par exemple orientable, et la bande de Moebius qui topologiquement a la propriété de ne pas être orientable.

Vous pouvez alors commenter très soigneusement les propriétés hétérogènes de ces deux figures - la bande de Moebius et la rondelle de l'espace - pour découvrir qu'il y a une figure qui les associe, à savoir que l'on peut calculer et même se représenter - difficilement mais on y arrive - une figure qui associe ces deux figures et qui s'appelle le plan projectif - plan projectif où le bord de la rondelle de l'espace s'avère capable de se coudre sur le bord de la bande de Moebius. Vous avez à ce moment-là le plan projectif, et Lacan s'enchante de cette figure topologique, non pour la topologie elle-même, mais parce qu'elle nous figure une sorte d'équivalence possible entre $ et petit *a*:

Schéma 6

{

Il s'attache donc à montrer que le sujet barré, c'est comme une bande de Moebius. Ce sujet de l'inconscient, eh bien il n'est pas plus orientable qu'une bande de Moebius, pas plus orientable que l'inconscient qui, non pas dit n'importe quoi, mais est, selon Freud, contradictoire. Donc, premier chapitre: démontrer que le sujet barré a la même structure qu'une bande de Moebius. Deuxième chapitre: démontrer que l'objet *a* est un morceau quelconque d'espace, et donc que tous les deux, $ et *a*, sont associables dans une figure parfaitement régulière de la topologie, le plan projectif. C'est ainsi démontrer que ce plan projectif a la structure du fantasme.

Tout ça, ça prend beaucoup de temps pour arriver à la fois à rendre à peu près sensible cette association et à en voiler la foncière simplicité. L'intérêt là de Lacan pour la topologie du plan projectif, c'est seulement ce mathème: $ - *a*. Il mobilise pour ça les propriétés topologiques.

De là, il arrive à la logique de la cure où il s'agit encore de ça. Pourquoi est-ce que cette logique est placée sous l'égide du fantasme? D'où vient le privilège du fantasme dans la logique de la cure? C'est que nous opérons à partir du champ de la parole et du langage. Dans la psychanalyse, nous ne prétendons pas toucher en court-circuit, en ligne directe, la jouissance du sujet. Si nous faisions cette opération, nous ferions de la

gymnastique, par exemple. Levez les bras, une deux, une deux! N'ayez pas peur de vous essouffler et tirez un peu plus fort! Tenez la nuque bien droite! En arrière encore un peu plus! Et puis baissez-vous, c'est bien, c'est bien!...

Là, la gymnastique, c'est une tentative pour toucher directement... toucher directement quoi? Qu'est-ce qu'on touche, là? On touche un corps qui, même le masserait-on de façon exquise, reste un corps foncièrement mortifié. Ce n'est pas par la gymnastique que l'on touche les zones érogènes. Alors on fait comme si. Quand on fait de la gymnastique ou du massage chinois, on substitue aux zones érogènes un certain nombre de points exquis. Si vous avez mal aux pieds, on vous touche ici, et c'est censé vous libérer des embarras que vous avez pour la marche. Donc, finalement, on superpose au corps une certaine cartographie signifiante, et on prétend en court-circuit opérer sur la jouissance. Ne rions pas! On obtient un certain nombre de résultats, qui sont amusants et parfois très utiles en cas de lumbago ou d'autres malheurs mais qui, il faut bien le dire, ne résolvent pas grand chose au niveau du désir.

Il y a d'ailleurs d'autres tentatives d'opérer en court-circuit sur la jouissance. C'est ce qui était offert dans certaines traditions antiques où on offrait, aux messieurs en tout cas, une satisfaction assez directe - mais sacrée, considérée comme sacrée, significantisée -, c'est-à-dire un accès direct à la jouissance de l'Autre sexe, jouissance significantisée puisque considérée comme éminemment sacrée. On peut regretter ce temps mais nous, nous nous limitons à ce qu'est la psychanalyse. Dans la psychanalyse, nous opérons à partir du champ de la parole et du langage, et toutes les belles choses que nous en attendons, doivent s'ensuivre de cette opération ainsi limitée.

Disons alors que le fantasme c'est la pointe de ce champ qui est la plus avancée vers la jouissance. Ce qu'on appelle le fantasme, c'est au fond l'association la plus délicate, la plus exquise, entre le signifiant et ce qui reste de jouissance. Et c'est même ainsi que Freud l'amène, à savoir comme un énoncé qui se trouve lié avec l'obtention de jouissance par le sujet. Donc, au fond, une certaine conjonction du sujet et de la jouissance.

En même temps, si vous vous souvenez de la disposition que j'ai placée au début, c'est une mauvaise conjonction. La conjonction fantasmatique entre sujet et jouissance est une mauvaise conjonction, dans la mesure où elle est liée à une méconnaissance, celle qui soutient le désir mais qui éclipse la pulsion. La pulsion c'est, si l'on veut, la bonne conjonction du sujet et de la jouissance. C'est celle qu'il s'agirait de découvrir.

Au fond, la tentative de Lacan dans sa logique du fantasme, c'est-à-dire dans la logique de la cure, c'est d'utiliser la causation du sujet pour écrire le programme de la cure, et pour écrire sa conclusion comme une traversée du fantasme, comme une déflation du désir, comme une nouvelle alliance avec la pulsion. Disons que c'est un programme qui ne se contente pas de se formuler comme déchiffrage de l'inconscient. La solution du chiffre, nous connaissons! La solution du chiffre inconscient peut toujours être ramenée au phallus, et donc, sur ce versant, la fonction terminale de la cure, c'est ne pas s'identifier. C'est ne pas s'identifier dans la mesure où la problématique du désir conduit toujours à l'identification.

Ce programme de la cure, s'il conduit à reconnaître ce qui est impossible dans le désir - c'est ce que nous écrivons *moins phi* -, il doit conduire également à reconnaître ce qui est possible, et précisément ce qui est possible de la pulsion et de sa satisfaction. C'est ainsi que Lacan nous oriente vers cette double découverte. Premièrement, la découverte de l'impossible, sans doute, et même le passage de l'impuissance à l'impossible, c'est-à-dire la découverte de *moins phi* comme manque structural à jouir. Deuxièmement, la découverte du possible: petit *a*.

Remarquez que c'est toujours avec cet accent qu'il en parlera. Ca n'est rien d'un côté et, de l'autre, cette jouissance-là est réelle, elle ne cesse pas. Mais, en un autre sens, elle n'est jamais que possible pour le sujet. La cure, sur ce versant, se conclut sur un "c'est permis", sur un "ce n'est pas interdit". Ainsi, vous trouverez toujours, chez Lacan, le possible accolé à la jouissance de l'objet *a*. Pas d'obligation! On est dans le registre ni de l'obligation ni de l'interdit ni de l'impossible. On est au contraire dans le registre du possible. Il est possible que le sujet l'accepte. Il lui est devenu possible de l'assumer.

Mais il y a là une marge. Et c'est même cette marge qui justifie la procédure de la passe, à savoir que ce que le sujet fait précisément de l'accès qu'il a au reste de jouissance, c'est son affaire. En un sens, ce n'est même pas dans l'analyse *stricto sensu* qu'il peut s'y faire, qu'il peut se faire sa doctrine là-dessus. De ce fait, il y a une

dissymétrie dans la découverte de ce qui appartient à un registre et à l'autre. J'indique ici les repères, je reviendrai sur les détails.

Il faut quand même que maintenant je vous donne rapidement le petit appareil que Lacan utilise pour sa logique de la cure. C'est encore les cercles croisés que nous avons jusqu'à présent utilisés. Ils sont là très directement pour représenter d'une façon amusante ce cogito cartésien qui n'a pas cessé d'accompagner Lacan au cours de son enseignement.

J'ai indiqué que c'était déjà présent dans "L'instance de la lettre", et qu'il s'y référait aussi bien dans sa "Subversion du sujet", précisément pour introduire la jouissance, en disant que le sujet n'est pas épuisé par le cogito et qu'il reste la place de la jouissance. J'ai indiqué qu'il s'y référait aussi dans "Position de l'inconscient", où ce sujet barré, ce sujet vide de l'inconscient est appelé par Lacan un sujet cartésien. Puis il le commente encore dans "La science et la vérité", etc.

La référence au cogito est donc constante chez Lacan, et c'est encore de celle-ci qu'il part pour sa logique de la cure. On ne peut pas faire plus simple. L'ensemble de gauche, on l'appelle l'être, l'ensemble de droite, on l'appelle la pensée, et le "je pense je suis" est l'intersection entre les deux:

Schéma 7

Cogito

Être Pensée

Voilà une représentation du cogito. Notons que nous sommes à peu près sur la piste déjà ouverte dans "Position de l'inconscient", à ceci près que Lacan appelle ici *pensée* ce qu'il appelait, dans ses articulations précédentes, le domaine du sens. Dans aliénation et séparation, l'ensemble où se dégagent S1-S2, et spécialement S2, c'est ce qui donne sens. Ici, comme nous partons du cogito, nous avons, à droite, la pensée, et ce que Lacan nous prépare, c'est de nous désigner cet ensemble de droite comme étant l'inconscient freudien fait de pensées - ce qui est un déplacement par rapport à sa construction antérieure où l'inconscient est entre les deux ensembles. L'inconscient palpite entre S1 et petit *a*, tandis qu'ici se prépare la présence de l'inconscient dans la partie droite.

Nous avons donc *être* et *pensée*. Opérons ici une transformation. Nous introduisons le *Je* et nous allons désigner la partie blanche de gauche et la partie blanche de droite qui sont les complémentaires de l'intersection. Lacan joue à obtenir ces deux complémentaires à partir de la négation de l'intersection. En effet, si vous avez l'ensemble 1 et son intersection avec l'ensemble 2, et si vous niez cette intersection, vous obtenez l'union des complémentaires de chacun des ensembles:

--- ---

E1 ∩ E2 E1 ∪ E2

C'est la loi dite de Morgan, et c'est pourquoi Lacan dit "*une différence morganienne d'aspect*". Ca consiste en quelque sorte à dire que dans la psychanalyse nous nions le cogito, et qu'alors nous nous retrouvons avec ces deux parties blanches et non pas avec l'intersection.

Ceci n'est pas le plus intéressant de l'affaire. Le plus intéressant, c'est le nom que prennent alors les deux parties blanches. Ici, à gauche, il s'agit de l'*être* moins la partie qui est *pensée*, et si nous nous référons au *Je*, nous disons, pour cette partie-là, "je ne pense pas", c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'*être* qui n'est pas *pensée*. Le "je ne pense pas" est un "je suis" aussi, mais c'est un "je suis" sans le "je pense".

De l'autre côté, nous avons la *pensée* moins l'*être*, c'est-à-dire un "je ne suis pas". Voilà donc les deux termes que Lacan obtient à partir de cette intersection.

Schéma 8

Je ne pense pas, je suis *Je ne suis pas, je pense*

Puis, là, nous avons un nouveau jeu. Un nouveau jeu si on se met à séparer en deux ces parties. Nous avons ici le "je ne pense pas" et ici le "je ne suis pas":

À quel usage peut-on mettre cette dichotomie? Eh bien, dans la logique de la cure, l'articulation que propose Lacan, c'est une articulation d'ordre, à savoir aller de l'un à l'autre: aller du "je suis", qui est "je ne pense pas", au "je ne suis pas", c'est-à-dire aller du fantasme à l'inconscient qui est fait de pensées:

je ne pense pas je ne suis pas

fantasme *inconscient*

Tout le Séminaire de Lacan, "La logique du fantasme", commente ce passage d'un terme à l'autre, à savoir: passage d'un statut du sujet qui est d'abord "être Je", d'un statut du sujet qui est d'abord "je suis moi", au prix de rejeter la pensée de l'inconscient, à un sujet qui admet l'inconscient au prix de ne pas s'y retrouver dans l'inconscient. Autrement dit, c'est, à partir de l'intersection niée et de la réunion - on part de l'intersection, à l'envers de la causation -, obtenir deux positions qui sont temporellement orientables dans la cure et qui traduisent le passage d'un certain "je suis" lié au "je ne pense pas", qui est supposé représenter l'identité moïque qui rejette l'inconscient - première position - à un "je ne suis pas", c'est-à-dire à l'inconscient - seconde position - au prix de sacrifier l'être du *Je*.

Et donc, par un coup de force, Lacan baptise les différentes parties de ce schéma. Ici, cette partie retranchée de gauche, il en fait le *Ca*, c'est-à-dire le lieu de la jouissance, et cette partie retranchée de droite, il en fait le lieu de l'inconscient:

Schéma 10

———

----------- >

je ne pense pas je ne suis pas

Ca Ics

C'est dans ce schéma que nous voyons, de la façon la plus simple, le problème d'articuler l'inconscient et le *Ca*, l'articulation signifiante et la jouissance. La problématique qui traverse l'enseignement de Lacan apparaît ici d'une façon spécialement élémentaire. Ca le conduit à commenter d'une façon amusante les autres zones du schéma.

Ici, où nous nous trouvons avec un "je ne pense pas", et qui renforce d'autant l'être du *Je*, nous avons le sujet qui s'imagine maître de son identité, et qui donc rejette l'inconscient. C'est le statut en quelque sorte naturel et premier du sujet. Et qu'est-ce qui reste alors en dehors du *Je*? Eh bien, c'est le *Ca*. Dans la grammaire, tout ce qui n'est pas *Je*, eh bien c'est tout le reste de la structure grammaticale. Et en effet, dans le fantasme, nous trouvons éminemment mis en valeur la phrase grammaticale. Si vous prenez comme repère "Un enfant est battu", le *Je* n'y est pas présent. On peut donc poser le *Ca* comme partie complémentaire du *Je*, en prenant cet exemple du fantasme.

Par contre, l'inconscient, ce sont des pensées et, corrélativement à ces pensées, le sujet ne sait pas où il est et il est donc corrélatif d'un "je ne suis pas". Vous avez de longs commentaires amusants de Lacan pour justifier ces deux schémas où nous trouvons en correspondance le *Ca* et l'inconscient comme deux parties symétriques et inverses.

Si on l'ordonne temporellement, ça écrit la transformation de la position du sujet due à l'analyse. Le sujet arrive avec son être rejetant l'inconscient et donc habité et gouverné, quant à la jouissance, par son fantasme. Du fait de l'analyse, il se retrouve à admettre l'inconscient et une certaine disparition de son être dans le rapport à l'inconscient.

Le troisième temps, c'est ce qu'il s'en produit. Il y a différentes façons de l'écrire. On pourrait imaginer que le *Ca* et l'inconscient se recouvrent. Quand Lacan disait que dans l'inconscient ça parle, il faisait d'une certaine façon se recouvrir le *Ca* et l'inconscient. Mais ce qu'il appelle précisément la passe, ce n'est pas exactement ça. Ce qu'il appelle précisément la passe, c'est le croisement suivant.

Écrivons les deux cercles verticalement. Ce que Lacan appelle précisément la passe, c'est le moment où le "je ne pense pas" se réalise comme inconscient, et où le "je ne suis pas" se réalise comme *Ca*:

Schéma 11

je ne pense pas *Ca*

Ics je ne suis pas

Il écrit même le résultat de cette opération. La réalisation du "je ne pense pas" comme inconscient, c'est (-), et la réalisation de "je ne suis pas" comme *Ca*, c'est l'objet *a*. Ce que Lacan a appelé la passe, c'est précisément cette double opération, à savoir la positivation du "je ne pense pas" à partir de l'inconscient, et la positivation du "je ne suis pas" à partir du *Ca*. C'est sur la base de ce schéma, c'est-à-dire de cette articulation du signifiant et de la jouissance, du sujet de l'inconscient et de l'objet *a*, que Lacan a amené ce terme avec lequel nous sommes encore et qui est la passe.

Je continuerai la fois prochaine.

XX - Cours du 8 juin 1994

J'ai donné la dernière fois les coordonnées de ce que Lacan a appelé la passe. Ces coordonnées sont les suivantes. Nous avons deux ensembles -chacun écorné - voués à se superposer. Nous avons un premier ensemble avec un écornage à droite, et deux énoncés qualifient chacun de ces espaces qui sont ainsi distribués. Il y a le *je ne pense pas* pour qualifier l'espace de gauche, et le *Ca* pour qualifier l'espace qui est ici en blanc.

Le second ensemble, symétrique et inverse du premier, est muni, à droite, de l'inscription *je ne suis pas*, tandis que la partie écornée est qualifiée de l'inconscient.

J'ai montré, d'après les indications que Lacan a données, la superposition de ces deux ensembles, avec pour résultat une relation entre *moins phi* et petit *a*: $(- \varphi) <> a$. J'ai dit que c'était là les coordonnées de la passe selon Lacan et c'est mon point de départ d'aujourd'hui.

Le point de départ de Lacan s'agissant de la fin de l'analyse, c'est le cogito de Descartes. On peut dire que l'ombre du cogito cartésien tombe sur la passe. Ce point de départ a été, à de multiples reprises, recommencé par Lacan. Déjà, dans "L'instance de la lettre", il s'est interrogé sur les modifications à y apporter étant donnée la découverte de Freud.

C'est avec ce cogito qu'il introduisait en même temps la métaphore et la métonymie comme deux structures fondamentales où se répartissent les effets du signifiant et du signifié - les effets du signifiant *sur* le signifié. C'est ainsi qu'il les a amenées: deux incidences différentes du signifiant sur le signifié - on peut dire: deux modes signifiants de production de l'effet signifié. Et il est notable qu'aussitôt Lacan se soit interrogé sur le statut du sujet que cela impliquait.

Pour le dire de la façon la plus simple, le cogito cartésien est apparemment la négation de la psychanalyse. Il la rend impossible. Le cogito cartésien *stricto sensu* est une négation de l'inconscient, puisqu'il articule que je suis là où je pense, que je suis quand je pense. La notion de Descartes, c'est que je pense toujours. Je suis, par définition, dans ma pensée. De telle sorte que le cogito célèbre, si l'on veut, les noces entre l'être et la pensée sous l'égide du *Je*. C'est une nouvelle façon - façon moderne qui déterminera la philosophie moderne jusqu'à Freud - d'adjointer l'être et la pensée.

On peut dire que ce que comporte le "*Je pense, donc je suis*", c'est que l'être du *Je*, c'est la pensée, c'est-à-dire qu'à la question "Que suis Je?", la réponse c'est: la pensée, et non pas comme Lacan, reprenant cette question dans sa "Subversion du sujet", y répondra en disant, au nom de Freud, que je suis à la place de la jouissance. La réponse de Descartes, c'est que je suis la pensée que j'ai.

Deuxièmement, selon Descartes, la pensée est du *Je*, elle est celle du *Je*. Elle est *ma* pensée. Elle est de moi, elle m'appartient. Ce sont là deux propositions qui justifient que l'on dise que le sujet comme *Je* est par Descartes déterminé comme transparent à lui-même. La pensée dont il s'agit est une pensée de part en part transparente. Et cette pensée transparente autorise au sujet son affirmation existentielle, comme le dit Lacan.

Or, Freud, en découvrant l'inconscient et en inventant une pratique fondée sur cette découverte - il y a lieu de distinguer, d'opposer la découverte et l'invention -, Freud prescrit une mise en question de ce que l'on peut appeler le système cartésien. La déduction de Descartes est solidaire, en effet, de tout un ensemble de propositions que j'ai ici ramenées à deux. Son évidence est supportée par ce système.

Donc, dès que Lacan a réparti les effets du signifiant sur les deux versants de la métaphore et de la métonymie, il est amené, de façon encore hésitante, à repenser le sujet. Repenser le sujet à partir de l'algorithme de S/*s*, l'algorithme saussurien modifié par cela que le signifiant a des effets *sur* le signifié, des effets de signifié.

La première inscription du sujet à partir de cet algorithme est la suivante. C'est, premièrement, que le sujet est à la place du signifié. L'être du sujet, repensé à partir de Saussure, n'est pas d'être de la pensée, mais d'être un effet du signifiant. Deuxièmement, c'est que la pensée, la vraie pensée, c'est l'inconscient - l'inconscient interprété à partir des mécanismes signifiants, c'est-à-dire interprété à partir de la métaphore et de la métonymie. Au fond, la première transcription, elle consiste en cet algorithme de la pensée sur le sujet - pensée inconsciente puisque Freud dit lui-même que l'inconscient c'est des pensées :

pensée

----
sujet

Sur cette base, on peut dire qu'il y a des affirmations du *je suis*, à partir du constat ou à partir du devoir. A partir du constat, c'est dire: *je suis ce que je suis.* Mais ça n'est rien d'autre qu'une métonymie. A partir du devoir, c'est de devenir *ce que je suis*, de venir à l'être du *Je*. Et c'est, si l'on veut, métaphorique.

Ces deux tentatives d'affirmer le *je suis*, selon le versant métonymique ou le versant métaphorique, achoppent sur le clivage du signifiant et du signifié, de la pensée et du sujet. Dire que la pensée vraie c'est l'inconscient, c'est dire que là où se joue l'articulation signifiante, là où les signifiants s'appellent les uns les autres, là où ils s'associent entre eux, je n'y suis pas. Les signifiants jouent en quelque sorte tout seuls sans que je puisse me situer dans leur jeu. Je ne suis pas, je ne sais pas me reconnaître dans le jeu signifiant de la pensée inconsciente. Je ne suis, je ne me retrouve que comme effet du signifiant, comme effet de ce jeu.

Quand Lacan pose la question, page 517 des *Écrits*, de savoir si la place que j'ai comme sujet de signifiant est concentrique ou excentrique à ma place comme sujet du signifié, il apporte la réponse que le signifiant et le signifié ne sont pas dans le même plan. Ca veut dire que comme pur sujet du signifiant, je suis excentrique à ma place comme sujet du signifié. Ce que je suis sans le savoir dans le jeu de la pensée inconsciente est hors de ma prise comme sujet conscient, comme sujet du signifié.

Vous relirez ces pages 515 et 516 des *Écrits* et vous verrez cette exploration - hésitante malgré le style affirmatif - de la place du sujet à l'égard des deux opérations de la métaphore et de la métonymie.

À l'autre bout de l'élaboration de Lacan, nous avons cette reprise du cogito qui conduit à la passe, dans le Séminaire de "La logique du fantasme". Là, nous avons une nouvelle transcription du cogito - transcription qui comporte, comme Lacan ne le dissimule pas, un certain passez-muscade. C'est un forçage, un tour d'illusionniste motivé par le souci de présenter, à partir du cogito, l'opération analytique et sa conclusion.

Cette transcription nouvelle du cogito - et on peut même dire cette illustration du cogito puisqu'elle peut être mise au tableau par des figures -, c'est une transcription ensembliste. Elle se sert, à titre de moyen, d'éléments qu'on appelle des ensembles mais qui, ici, pourraient être des classes. C'est une tentative pour nous représenter le cogito, pour l'articuler comme une intersection entre deux ensembles - une intersection entre *être* et *pensée* sous le signe du *Je*.

Il y a là un forçage. On ne peut pas dire que cette représentation est strictement conforme à ce que Descartes articule. Ca ne se justifie que des effets qu'on peut en attendre. Ca consiste donc à représenter le cogito de cette façon: l'intersection entre *être* et *pensée* sous l'égide du *Je*. C'est comme une intersection entre *je suis* et *je pense*:

Schéma 1

ETRE PENSEE

Ceci, on peut l'admettre avec une certaine bonne volonté. Il ne faut pas lever tout de suite la main pour dire que Descartes n'a jamais dit ça. C'est certain. Il ne faut pas lever la main pour dire que ce n'est pas conforme à telle ou telle proposition de Descartes qui, de plus, n'a pas songé à représenter son cogito de cette façon. Mais, si on a de la bonne volonté, on est conduit à essayer de se représenter ensuite ce que la psychanalyse implique en tant qu'elle est fondée sur une négation du cogito. La psychanalyse suppose la non-transparence du sujet. Elle suppose qu'entre le sujet et sa pensée, il y a des rapports plus difficiles que la paix qu'instaure la coïncidence donnée par le cogito cartésien.

Je suppose que c'est ce raisonnement qui conduit Lacan à chercher ce que peut être le cogito dans la psychanalyse dès lors qu'on le nie, dès lors qu'on nie l'intersection entre l'ensemble E et l'ensemble P, si je désigne ainsi *être* et *pensée* et si je mets entre eux ce U inversé qui désigne l'intersection, avec, au-dessus de la formule, une barre qui signifie la négation de l'intersection:

Schéma 2

E P

$\overline{E \cap P}$

La négation du cogito conçu comme intersection délivre une autre représentation, celle de l'union entre les complémentaires - ce qui donne comme hachurées la partie la plus à gauche et la partie la plus à droite. On peut alors écrire que la négation de cette intersection est équivalente ou égale à l'union de E moins P et de P moins E:

Schéma 3

$$\overline{E \cap P} = (E - P) \cup (P - E)$$

C'est ce que Lacan appellera, dans l'écrit qu'il consacre à cette construction, une "*différence morganienne d'aspect*". La conversion entre la négation de l'intersection et l'union des complémentaires a été formulée, en effet, par le logicien de Morgan. Et donc Lacan y fait une discrète allusion, même si ce n'est pas strictement conforme à ce que pose de Morgan. C'est pour cela qu'il dit: "*une différence morganienne d'aspect*". La conversion de cette première figure dans cette seconde est faite à partir de la notion que la négation de la première nous donne la seconde.

Lacan fait alors surgir des termes nouveaux à partir des premiers. Ce que nous avions jusqu'alors, c'était le *je suis* et le *je pense*, et nous voilà muni de termes nouveaux: le *je ne pense pas*, qui peut désigner la zone de gauche, (E - P), c'est-à-dire la zone d'*être* qui est extérieure à l'ensemble *pensée*, et le *je ne suis pas*, qui est cette zone de l'ensemble *pensée* qui est extérieure à l'ensemble *être*:

Schéma 4

ETRE PENSEE

je ne pense pas (E - P) *je ne suis pas* (P - E)

Autrement dit, par cette seule conversion logique d'aspect, nous nous retrouvons avec la notion de ces deux nouveaux termes ou énoncés: *je ne pense pas* et *je ne suis pas*, et avec la notion que l'*être Je*, qui recouvre la zone (E - P), est corrélatif de la non-pensée, c'est-à-dire que la pensée a des affinités avec le non-être. De telle sorte que nous avons comme une dérivation successive à partir de cette position initiale qui est l'union du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas*:

Nous avons, ensuite, une position seconde, où l'*être Je* est lié à la non-pensée, au rejet de la pensée inconsciente:

Puis, troisièmement, nous avons la position suivante où la pensée inconsciente apparaît liée au non-être, à l'abolition de l'*être Je*:

J'ai donné ici un certain ordre. Cet ordre a ses raisons dans la mesure où l'on peut dire que si le choix est prescrit par cette union entre le *je ne pense pas* et le *je ne suis pas*, ce qui est naturel c'est d'aller vers le *je ne pense pas*. Ce qui est naturel au sujet, c'est d'aller vers l'*être Je*. Au moins à partir de Descartes, c'est d'aller vers le *je suis moi*, quitte à proscrire, à rejeter l'inconscient. C'est dans cette mesure qu'on peut dire que c'est l'état naturel du sujet, au sens où les philosophes parlent de la conscience naturelle.

Si on parle en terme de choix, on peut dire que c'est là le choix que le sujet est forcé de faire. Il choisit d'être *Je* en repoussant l'inconscient, de telle sorte que ce que j'ai indiqué ici avec la troisième position, c'est ce qui n'est pas naturel. C'est ce qui est l'opération propre de l'analyse, à savoir de faire consentir le sujet à la pensée inconsciente, le faire renoncer à son *être Je* pour le faire accéder au jeu des signifiants

entre eux. Le jeu à la place du *Je*, là où les signifiants s'arrangent ensemble et où le sujet ne se situe pas.

Au fond, la question qui est posée, c'est: à quoi est-ce que tout ça conduit? Quelle est la quatrième position? Au fond, cette grille nous représente la donnée initiale, c'est-à-dire le cogito nié, puis le choix naturel du sujet, qui est d'être *Je*, et enfin ce à quoi l'analyse le conduit, c'est-à-dire à consentir à la pensée inconsciente au prix de son *être Je*. Et ensuite? Et alors? Que suis Je dans tout ça?

Eh bien, notons que ce premier temps est fait d'une combinaison de l'être et de la pensée - la combinaison du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas.* Le deuxième temps, c'est un sacrifice de la pensée à l'être. Le troisième, c'est un sacrifice de l'être à la pensée. Ca décrit, ça nomme ce qui a lieu dans la séance analytique. Le sujet y est convié à sacrifier son être à la pensée. A l'occasion, s'il y est vraiment pris, s'il est sérieusement hystérisé, il éprouve, dans tous ses effets pathologiques, cette dissipation de l'être: ne plus savoir où il en est. A l'occasion, le sujet témoigne, au moment où la séance se clôt, de cet égarement où il se trouve à devoir réinvestir son *être Je* à la fin de la séance.

Il y a, si l'on suit la façon dont je caractérise chacun de ces moments, comme une nécessité à ce que ce temps 4 soit donné par une nouvelle combinaison de l'être et de la pensée. On peut dire que la fin de l'analyse au sens de Lacan, logiquement, est une telle combinaison nouvelle. Lacan aurait pu la représenter ainsi. Nous avons le cogito nié comme point de départ, puis les deux possibilités qui apparaissent à partir de cette combinaison initiale, et puis enfin la conclusion qui est une nouvelle combinaison entre les deux éléments:

Ce n'est pas exactement ce que nous avons essayé d'articuler d'une trajectoire du sujet, à savoir qu'il y a une option naturelle qui est celle de l'*être Je*, et qu'à cette option naturelle peut succéder une option anti-nature qui est l'option analytique. C'est seulement à partir de l'option naturelle que le sujet peut par l'opération analytique en venir à préférer la pensée inconsciente. J'écrirai donc ça autrement:

Je ne sais pas si vous voyez le schéma qui là se propose. C'est un schéma en Z. C'est un schéma en Z et vous ne verrez pas d'objections à ce que je l'écrive sur le Z de Lacan, sur le Z de son schéma à quatre termes qu'il avait déjà promu de nombreuses années avant d'en venir là:

Ce que Lacan a appelé la passe, c'est ce qui est supposé se produire à ce pas terminal. Le sujet choisit, à partir du cogito nié, son option naturelle de l'*être Je*. Puis par l'analyse il est conduit à préférer la pensée inconsciente. Et finalement, une nouvelle combinaison de l'être et de la pensée se propose. Ce que je vous ai indiqué de la superposition des deux ensembles, c'est ce qui se retrouve dans ce pas quatrième où la solution de l'être est donnée par petit *a*, tandis que la solution de la pensée est donnée par *moins phi*:

La motivation de cette construction, c'est d'abord que l'être du sujet ce n'est pas la pensée. L'être du sujet concerne son mode de jouir. Si j'ose dire: son *je suis* fondamental est un *je jouis*. La motivation de ce schéma, dont je ne vous cache pas l'arbitraire, reste d'articuler ensemble ce que le sujet tient du signifiant et ce qu'il tient de la jouissance. Et le moment final de cette trajectoire est une combinaison des deux - une combinaison des deux solutions de l'être et de la pensée à travers l'analyse. De telle sorte que ce n'est pas, à proprement parler, un schéma linéaire qui convient, comme je l'ai d'abord écrit avec mes 1, 2, 3, 4. Ce n'est pas un schéma linéaire pour autant que le dernier terme doit combiner le résultat des deux moments précédents.

Je suppose que c'est pour cette raison que Lacan a donné un habillage mathématique supplémentaire à cette construction - un habillage mathématique destiné à représenter comment des opérations peuvent se combiner entre elles. Lacan enrichit volontiers ses constructions logiques. Par exemple, je vous ai reproduit au tableau ses constructions concernant l'aliénation et la séparation qui sont aussi fondées sur l'articulation de deux ensembles. J'ai marqué comment l'aliénation nous laisse en définitive avec un ensemble écorné, avec S2 dans la partie pleine, et comment l'autre

option se constitue de S1-S2 dans la partie pleine et de petit *a* dans la partie écornée. Je vous ai déjà reproduit cette déduction ensembliste.

S2 *a* S1 S2

Mais Lacan enrichit encore cette description en disant que ça peut être conçu comme topologique. On peut considérer que nous avons là un bord au sens topologique, un bord qui se trouve comme déplacé. Nous avons alors comme un mouvement de succion, comme une palpitation de cet ensemble qui tantôt laisse en dehors de lui le sujet, et tantôt capte l'objet *a :*

Donc, Lacan, à partir de cette représentation ensembliste, a ajouté un commentaire topologique - un commentaire topologique des propriétés du bord de l'ensemble. Il a confondu en un point la théorie des ensembles et la topologie du bord.

Eh bien, de la même façon, sur la base de ce que je reconstitue comme un raisonnement fondamental concernant la fin de l'analyse, voilà qu'il enrichit encore en inscrivant cette représentation mathématique qui s'appelle le groupe et précisément le groupe de Klein - pas Mélanie mais Félix. Il y a sans doute à ça une certaine contingence, puisque l'année où Lacan a fait ce Séminaire, paraissait en même temps, dans la revue des *Temps modernes*, juste avant qu'il prenne la parole, un article consacré à la structure du groupe de Klein. On peut donc supposer que c'est en effet cet article qui lui a inspiré d'inscrire cette structure sur ce groupe. Ceci dans la mesure où le groupe de Klein nous permet d'articuler la combinaison des opérations.

Et c'est ça le point qui, selon moi, retient Lacan. C'est que la fin de l'analyse soit pensée comme une combinaison d'opérations. Non pas simplement dans le fil de l'élaboration de la pensée, mais que soit pris en compte à nouveau le statut de l'être. Donc pas simplement une construction linéaire comme celle que j'ai représentée de façon verticale, mais bien une combinaison de ce qui concerne l'être sous les aspects du *je ne pense pas*, et de ce qui concerne la pensée sous les aspects du *je ne suis pas*.

Alors, peut-être faut-il brièvement vous représenter ce groupe de Klein ainsi que le fait l'auteur de cet article qui a inspiré cette présentation à Lacan dans son Séminaire - il ne l'a dessinée dans aucun écrit.

Partons d'un nombre quelconque: *n*. Ce nombre petit *n*, qui est naturel - 1, 2, 3, 4 et la suite -, est susceptible de deux opérations élémentaires qui sont les suivantes: premièrement, prendre l'inverse et, deuxièmement, prendre l'opposé. L'opération inverse consiste à passer de petit *n* à 1/*n*. Nous disposons, par le *fiat* mathématique, de l'opération inverse qui nous permet, à partir de petit *n*, d'obtenir ce résultat.

Nous avons ensuite une seconde opération qui nous permet, à partir de petit *n*, d'obtenir comme résultat: *-n.* Voilà donc ces deux opérations et rien ne nous empêche, ces deux opérations, de les combiner. On obtient alors, par la combinaison, moins 1 sur petit *n*:

$n \rightarrow \frac{1}{n}$ opération inverse

$n \rightarrow -n$ opération opposée

$-\frac{1}{n}$ combinaison

Ce qui nous est là rendu sensible, c'est la combinaison de deux opérations distinctes. Nous pouvons représenter ces transformations obtenues à partir de petit *n*, en admettant que si l'on répète l'opération inverse sur 1/*n*, on obtiendra petit *n* comme résultat. Cette opération inverse répétée deux fois, nous donne petit *n*. De même, si on répète l'opération opposée, qui nous donne *-n* au premier temps, on obtient le terme

originel. Cette propriété selon laquelle des opérations répétées deux fois nous donnent leur donnée originelle, ça s'appelle l'involution. Une opération qui, répétée deux fois, donne sa donnée originelle est une opération involutive.

Rien n'empêche alors - et c'est ce que fait l'auteur de l'article qui a retenu Lacan - de représenter les combinaisons et les involutions de ces opérations sur un graphe. Miracle! c'est un graphe à quatre côtés, à quatre coins. Petit *n* nous donne, par l'opération opposée: -*n*. Répétée deux fois, elle nous redonne petit *n*, et c'est pourquoi la flèche ici est à deux sens.

À partir de *n*, je peux avoir une autre opération que j'indique cette fois-ci par une ligne brisée et qui me donne: 1/*n*. Elle vaut aussi dans les deux sens puisqu'elle est involutive.

Enfin, je peux avoir la combinaison des deux opérations. Je peux obtenir, à partir de chacune de ces extrémités: - 1/*n*.

Voilà donc un carré où circulent ces deux opérations inverses et opposées et leur combinaison. Avec l'opération combinée, je peux passer directement de *n* à - 1/*n* et de -*n* à 1/*n*, et je vais inscrire cela avec deux traits pleins diagonales pour indiquer qu'en combinant les deux, j'obtiens également ces opérations qui sont également involutives.

Nous voilà avec un graphe qui comporte à première vue six chemins mais qui, en fait, en comporte douze puisqu'ils sont à deux sens:

Schéma 12

n ______________ - n

1 ______________ 1
----- ----
n n

Eh bien, Lacan a présenté le schéma suivant à partir de ce groupe de Klein. Il a inscrit la trajectoire du sujet, depuis sa position naturelle jusqu'à sa position dans la cure et la conclusion de la cure, sur un schéma inspiré de ce groupe de Klein, et en présentant la passe comme la combinaison de deux opérations.

Nous avons donc au départ, en haut à droite, le cogito nié, et qui est susceptible de conduire, en haut à gauche, à ce que j'ai appelé la solution naturelle. Cette opération, Lacan ne l'a pas appelée inverse ou opposée, mais il l'a appelée l'aliénation. Nous avons ensuite la position anti-naturelle, en bas à droite, c'est-à-dire la position analytique appelée vérité. Comment passe-t-on de la position de l'*être Je* à la position de la pensée inconsciente? Par une opération, celle que force l'analyse, et qui est le transfert. Puis nous avons, en plus, un coin quart, le quatrième coin, où se combine le résultat des deux précédentes opérations et que Lacan a appelé la passe. Lacan a appelé ce coin-là la passe: petit *a* et –

J'ai essayé de vous présenter la construction de Lacan en distinguant l'essentiel et puis une forme d'habillage mathématique. Certes, Lacan ne la présente pas ainsi. Il présente au contraire cette mathématique comme essentielle à sa construction. Mais il me semble néanmoins que l'on saisit mieux ce dont il s'agit, à savoir la combinaison de ces deux versants qui sont ici l'inconscient et le *Ca*, si on ne fait venir que par après cette construction qui, il faut bien le dire, est effectivement un petit peu difficile puisqu'elle est là aussi seulement kleinienne d'aspect: nous n'avons pas, en effet, des opérations involutives sur ce schéma, nous ne disons pas que, répétée deux fois, l'aliénation nous ramène au point de départ. Au contraire, nous orientons une trajectoire, tandis que si nous prenons le schéma kleinien proprement dit, nous avons un cycle infini où rien ne nous oblige à nous arrêter en l'un des points, où nous pouvons indéfiniment continuer ces différentes opérations qui nous font parcourir différents points de ce cycle. La transformation que Lacan y apporte, c'est bien d'y introduire une sorte de trajectoire.

Le but de Lacan - et c'est à ça qu'il faut s'attacher - c'est de séparer ici, aux deux bouts de cette diagonale, l'*être Je* et la pensée inconsciente. Cet *être Je* est précisé du fait que le *je ne pense pas* est complémenté de cette partie écornée que Lacan baptise le *Ca* - tandis qu'ici, en bas à droite, la partie écornée s'intitule l'inconscient:

Lacan utilise cette représentation pour essayer de nous représenter à la fois la différence entre le *Ca* freudien et l'inconscient - termes qui sont cueillis dans la première topique de Freud pour l'inconscient et dans la seconde pour le *Ca* - et la fin de l'analyse comme une combinaison spéciale, nouvelle, du *Ca* et de l'inconscient. Voilà ce qui oriente sa construction: essayer de construire la fin de l'analyse comme une combinaison nouvelle entre le *Ca* et l'inconscient. Entre l'être et la pensée si l'on veut, mais en termes freudiens c'est: entre le *Ca* et l'inconscient.

Pourquoi peut-il dire que cette différence, qui semble morganienne, s'anime? D'où vient l'animation qu'il lui donne? L'animation vient de ce qu'elle est foncièrement dissymétrique, à savoir que du point du cogito nié, en haut à droite - je le numérote 1 -, on ne va pas aussi facilement en haut à gauche qu'en bas à droite. En fait, s'il y a une différence, on va nécessairement en premier lieu vers le résultat de l'aliénation. Ce qui est naturel, c'est d'aller vers l'*être Je*:

2 <--------------- 1

Lacan introduit donc là une dissymétrie dont il n'est pas question dans le groupe de Klein. Il introduit une dissymétrie comme quoi le statut premier du sujet est le choix de l'*être Je*. C'est ce qu'il appelle ici aliénation. Le sujet va d'abord vers son *je ne pense pas*, qui est pour lui, dit Lacan, l'option la moins pire. Ce n'est pas l'enthousiasme. Ce n'est pas dire que c'est l'option la meilleure. C'est dire que le sujet est logiquement d'abord conduit à essayer son identité à lui-même. Et qu'il le paye de ce qu'il y ait une partie qui écorne son *je suis*, cette partie que Freud a appelée le *Ca*.

Cette partie qui écorne son *je suis*, on peut dire en suivant Lacan que c'est ce qui reste énigmatique au sujet sous l'espèce du fantasme qui ne cadre pas avec son *être Je*. Le fait que ça ne cadre pas se manifeste assez bien dans l'expérience par la réticence que le sujet comme *être Je* peut apporter à confesser ce fantasme. Freud notait déjà que c'était peut-être l'aveu le plus difficile, dans la mesure où ce fantasme, à l'occasion, dément tout ce à quoi cet *être Je* se voue comme valeur.

Le fait que Freud désigne ce qu'il appelle le *Ca*, permet à Lacan, au regard du *Je* cartésien, de dire finalement que c'est toute la grammaire. C'est toute la grammaire moins le *Je*. Et en effet, Freud insiste sur la grammaticalité du fantasme qui est toujours articulable comme une phrase grammaticale et qui, par là, a toujours un sens. C'est dire aussi que l'*être Je* en tant que *je ne pense pas* est toujours supporté par le fantasme.

Ça suppose sans doute qu'on ne substantifie pas ce mot de *Je*. On sait qu'une des façons d'éluder la découverte de Freud est précisément d'avoir fait de cette partie complémentaire une sorte de mauvais moi, alors que Lacan propose de prendre au sérieux le terme de *ça* tel qu'on peut l'employer en français quand on dit *ça bouge* ou *ça pleut*. Ca veut dire qu'il n'y a pas de *Je* qui soit ici en question, en fonction. C'est, à proprement parler, toute la structure grammaticale moins le *Je*.

Réserver cet espace dit du *Ca*, c'est aussi réserver la place de la pulsion, à laquelle le fantasme est essentiel, et par rapport à quoi aussi bien le *Je* est exclu. C'est ce qui permet de dire que la pulsion comporte quelque chose d'acéphale. Elle n'est pas marquée du *Je*.

Nous avons maintenant, corrélativement, l'opération vérité. L'opération vérité, l'opération 3, qui est dissymétrique par rapport à l'opération 2, on l'obtient à partir de l'analyse. Cette vérité ne s'obtient pas en court-circuit à partir de 1, sauf peut-être dans l'*acting out*.

Schéma 15

2 <---------------- 1

3

Comment qualifier cette relation? Il n'y a rien d'excessif à dire que le *je ne suis pas* est corrélatif de l'inconscient. On peut apporter, pour en témoigner, le fait de la surprise qui s'attache aux formations de l'inconscient. Que ce soit le lapsus ou le mot d'esprit, c'est comme si le sujet le lâchait en avant de lui-même, en avant de la

conscience qu'il en prend. C'est pourquoi Lacan peut dire que le rire, qu'appelle le lapsus ou le mot d'esprit, se produit au niveau du *je ne suis pas*, au niveau de ce dépassement lui-même.

Il se réfère d'ailleurs à tel mot d'esprit qui est un des premiers que Freud amène dans son ouvrage qui porte ce titre, à savoir le mot d'esprit du pauvre qui est allé solliciter les Rothschild pour obtenir quelques subventions, qui a été reçu fort aimablement et qui se trouve prié de raconter sa visite chez le riche. On lui demande comment il a été reçu et, comme vous le savez, il répond qu'il a été reçu de façon très *famillionnaire* - terme condensant là ceux de *familier* et de *millionnaire*. C'est un exemple que Lacan a abondamment commenté dans son Séminaire V et qui est en effet un exemple de condensation signifiante.

Il le reprend pour justifier ce moment 3 du schéma, en disant que ce qui règne finalement dans cette anecdote, c'est le *je ne suis pas*. D'abord parce que - il force un peu les choses - le riche est inexistant. Sa position n'est que de fiction. En effet, ce sur quoi les Rothschild sont assis, c'est un paquet d'actions, de papiers qui ne sont pas dans leur environnement immédiat mais tranquillement rangés dans des coffres de banque. Quand on est reçu par le riche, on est reçu par un bipède, si je puis dire, un bipède sans plume. Oui, évidemment, ça se discute... C'est en effet un petit forçage de Lacan que de dire que le riche est inexistant. Il veut dire que le pauvre lui-même est quelqu'un qui n'a sa place nulle part. Il est ce mendigot qui vient, comme ça, mendier au riche une petite aumône. Lacan dit que c'est un être pour qui il n'y a de place nulle part, et qui donc s'effondre dans la dérision de l'inexistence.

Est-ce que les riches sont des êtres de fiction? Ils sont peut-être des êtres de fiction mais ils ne le savent pas. C'est ça le problème. Cette semaine, il y a, par exemple, un grand scandale en Angleterre qui concerne un lord. Il y a d'ailleurs des scandales toutes les semaines concernant les lords, qui ne sont vraiment pas adaptés, il faut le dire, au monde issu de la Révolution française. Ca se constate tous les jours. Il y a donc un lord anglais, un monsieur de soixante-dix ans, qui a éprouvé le besoin d'écrire ses mémoires dans lesquelles il explique à un moment qu'il a passé le plus clair de sa vie de lord richissisme à séduire les dames. Ça, ce n'est pas une fiction. Et on en a la preuve puisque, dans ses mémoires, il explique qu'un bon souvenir de cette existence en bâton de chaise qu'il a menée est d'avoir séduit la femme d'un juge - c'est déjà gratiné - et également les deux filles de la dame et du juge. Il a vécu comme un coq en pâte entre cette dame et ses deux filles.

Ceci n'a pas attiré spécialement l'attention jusqu'à ce que d'Afrique du Sud, la dame, le juge et les deux filles prennent l'avion pour venir lui faire en Angleterre un certain nombre de difficultés - ça a l'avantage de démontrer que ces mémoires ne sont pas du tout de fiction. Puis, le juge ayant dit qu'il mériterait d'être fouetté - ce qui vraiment nous rapporte à d'autres époques -, le lord déclare que c'est assez exact, qu'il mériterait bien d'être fouetté, mais qu'il n'a pas tout à fait la conception de la morale qu'ont les autres.

À travers cette anecdote qui est toute récente, on s'aperçoit que si fiction que soit l'existence du lord, elle a quand même un certain nombre de conséquences pratiques. Il n'est pas sûr que ce soit là le meilleur exemple à prendre de l'inexistence, mais enfin, si je fais cette remarque en passant, c'est pour dire comment l'Angleterre est prodigue d'exemples montrant comment nous sommes finalement dépendants de l'évolution des mœurs dans nos considérations. Et d'ailleurs, c'est bien ce qu'évoque Lacan, puisqu'il limite ses considérations sur la fin de l'analyse à ce que Descartes a ouvert, au monde moderne tel qu'il prend ses fondements dans le cogito cartésien. Mais le cogito cartésien, de toutes façons, ça n'a pas dû parvenir encore en Angleterre...

La construction de Lacan, c'est donc que l'inconscient est une forme de pensée qui complémente le *je ne suis pas* du sujet. C'est donc en rapport à ce schéma que Lacan peut dire qu'il y a là une équerre entre le résultat de l'aliénation et le résultat de la vérité, entre l'*être Je* supporté par le fantasme, supporté par la jouissance du sujet, entre le *je suis* du *je jouis* et l'inconscient - la diagonale qui en joint les extrémités étant le transfert.

Lacan propose par là-même une nouvelle définition du transfert comme étant le passage du *je ne pense pas* au *je ne suis pas*. Le *je ne pense pas*, au fond, c'est le sujet s'imaginant maître de son être - c'est la formule que Lacan emploie dans son écrit - et le *je ne suis pas* c'est, à proprement parler, la substance de l'inconscient. Lacan qualifie alors de postulat de la psychanalyse le fait que la position 3, celle de l'inconscient, est

invocable à partir de la position 2. Le postulat de la psychanalyse, c'est qu'on puisse en appeler au *je ne suis pas* à partir du *je ne pense pas*. Le postulat analytique, c'est que l'on puisse faire cette trajectoire qui est ici marquée du transfert. C'est que l'on puisse en appeler au *je ne suis pas* à partir du *je ne pense pas*.

Cette diagonale a toute son importance pour Lacan. Quand, plus tard, il en sera à l'articulation des discours, et en particulier quand il opposera le discours du maître et celui de l'analyste - le discours du maître comme l'envers du discours de l'analyste -, c'est encore sur un diagonale qu'il les placera, entre le maître, qui est ici le *je ne pense pas*, et le discours de l'analyste où, au contraire, est en fonction le *je ne suis pas*:

Maître --------------------- > Analyste

On peut dire plus, à savoir que dans un second moment, sur la base de ce schéma fondamental, Lacan répartira le temps 2 et le temps 3 entre l'analyste et l'analysant, c'est-à-dire qu'il posera que dans l'expérience analytique même, c'est l'analyste qui occupe la place du *je ne pense pas* et l'analysant la place du *je ne suis pas*. L'analyste occupe la place d'un être qui n'est pas pensée, et Lacan l'appellera alors petit *a*. L'analysant, lui, est à la place d'une inexistence que Lacan marquera $:

je ne pense pas a ------------------------- > *je ne suis pas $*

Il y a donc un certain nombre d'écrits de Lacan où on le voit commenter la position de l'analyste comme étant celle d'un *je suis* particulier conditionné par le *je ne pense pas*. C'est une nouvelle lecture du même schéma: l'analyste occupe cette place de l'être sans pensée. La pensée, elle est au contraire unilatéralisée du côté de l'analysant, au prix de son être. Lacan pourra donc parler de l'aliénation spéciale de l'analyste, qui tient à ce que son être est *je ne pense pas*. C'est là que prendra sa valeur sa vieille recommandation aux analystes: surtout ne pensez pas! soyez-là et assistez au jeu des signifiants! assistez le jeu des signifiants! - l'analysant étant conduit, lui, à devoir assumer un manque-à-être radical de par l'expérience qu'il fait de l'inconscient. Donc, le discours de l'analyste, tel que Lacan l'écrira plus tard, portera, sur sa ligne supérieure, ce rapport: *a* ---> *$*, qui est déjà prescrit par le schéma que j'ai indiqué.

C'est pourquoi ce schéma - ce schéma que Lacan n'a jamais donné ailleurs qu'à son Séminaire -, c'est pourquoi ce schéma d'aliénation-vérité-transfert est en fait une matrice très puissante qui permet des commentaires extrêmement variés et dont je vous ai donné ici quelques repères. Ca n'aurait, au fond, aucun intérêt de donner un graphe s'il n'avait qu'un commentaire univoque. L'intérêt de ce graphe, c'est précisément qu'il se prête à beaucoup d'usages et à beaucoup de lectures, et en particulier à placer ici l'analyste et là l'analysant.

Lacan, de plus, mettra en valeur des conclusions précises du fait de l'absence d'involution de ces opérations, en disant qu'il n'y a pas d'involution de l'aliénation, et que c'est pourquoi il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Il n'y a que l'Autre comme tel et on ne peut pas l'annuler par un Autre supérieur. De même, on ne peut pas dire le vrai sur le vrai. La vérité se dit sans son autre moitié, elle ne se dit qu'une fois. Et, troisièmement, il n'y a pas de transfert du transfert. Il n'y a pas d'involution du transfert, et la conclusion que l'on peut en tirer - celle en tout cas que j'en avais tirée naguère - c'est qu'il n'y a pas de retour à zéro du transfert. Le transfert n'est pas susceptible d'être annulé par une opération inverse.

Eh bien, je m'arrête là pour cette fois-ci et j'essayerai d'animer ces schémas un peu arides la prochaine fois.

XXI - Cours du 15 juin 1994

J'ai commencé, et j'ai même bien avancé, dans le travail de décortiquer cette étrange construction de Lacan dont il n'a pas donné de version écrite faisant foi. Je l'ai fait dans la perspective de ce qui va occuper un certain nombre d'entre vous, et bien au-delà, au cours de la Rencontre internationale qui va se rassembler au mois de juillet sur le thème de la conclusion de la cure.

En effet, cette étrange construction est au fondement même de ce que Lacan a appelé la passe et qui a instauré une pratique. Si théorique - dans le mauvais sens du terme - que puisse paraître cette construction, elle n'est pas faite pour la seule spéculation, puisqu'elle a donné naissance à une pratique inédite dans la psychanalyse, distincte de l'expérience analytique mais pourtant liée à elle, et même supposée permettre d'en évaluer les résultats.

La passe est une pratique. C'est une pratique qui a cours en France et qui, aujourd'hui, s'installe au-delà de cette première zone. Il a fallu sans doute attendre longtemps. Il y a bien des avatars de cette histoire de la passe que quelqu'un narrera sans doute un jour, mais disons que c'est un fait. Il faut donc, au moment d'une grande confrontation, sinon de tous les horizons du moins d'un certain nombre qui comptent, ressaisir les coordonnées mêmes de l'invention.

C'est à partir de ce schématisme, celui qui est au tableau, que j'ai pu transcrire une véritable écriture de la passe. Il y a là une double résolution subjective. La résolution du *je ne pense pas* du sujet, et la résolution de son *je ne suis pas*. Si cette résolution n'est pas double, elle ne mérite pas le nom de passe.

Je ne pense pas, c'est l'énoncé lacanien de l'être du sujet, tandis que le *je ne suis pas* c'est, si l'on peut dire, l'énoncé lacanien de la pensée du sujet. Ce sont deux définitions qui valent la peine d'être reprises et méditées. Ca indique quoi? Ca indique que le rapport du sujet à l'être est marqué d'un rejet de l'inconscient qui se paye d'un reste, et qui est coordonné, aussi bien, à cet ensemble des pulsions que Freud a baptisé du nom de *Ca*. Ca indique aussi que le rapport du sujet à la pensée est marqué d'inexistence - ce qui ne l'empêche pas, le sujet, de rêver.

Il est notable que pour aborder une question qui est éminemment pratique, clinique, et qui est la fin de l'analyse, Lacan mobilise ici les références les plus philosophiques. Il ne prend pas la question au ras de la clinique. Au contraire, il l'aborde au plus haut, à partir du couple classique de l'être et de la pensée. En même temps, il l'enrichit de tous les détails les plus minutieux, et parfois les plus croustillants, de la clinique. Mais, d'emblée, ce niveau de référence marque que la question de la fin de l'analyse n'est pas à aborder au rabais. Ce n'est donc pas du luxe que de resituer l'homme nouveau, que veut produire ou que produit une analyse, dans la partie que nous jouons dans l'histoire de la réflexion.

Ce couple classique de l'être et de la pensée n'est pas un détour par la philosophie. C'est, au contraire, ce qui se retrouve modifié dans la dynamique même de l'expérience. A ce couple classique de l'être et de la pensée, un autre est accolé, un couple freudien, celui du *Ca* et de l'inconscient. Ce couple freudien, on peut dire qu'il est dépareillé puisque ce sont des termes qui appartiennent à des périodes différentes de l'élaboration de Freud. Le *Ça* est emprunté à sa seconde topique et l'inconscient à sa première. Les conjoindre, c'est une opération qui est de Lacan. C'est comme une troisième topique qui, elle, est binaire.

La différence entre le couple classique et le couple freudien marié par Lacan, c'est précisément que si on se réfère à Descartes, être et pensée sont éminemment compatibles. Dans le cogito, on peut dire qu'ils coïncident. Ces deux termes se trouvent coïncider, et on peut dire que si on les représente comme nous l'avons fait, ils se trouvent avoir une intersection non vide qui est le cogito lui-même. Le *Ca* et l'inconscient, au contraire, ne sont pas, si on suit ici Lacan, si évidemment compatibles. C'est dire qu'il ne faut rien de moins que la passe pour qu'ils le deviennent. A cet égard, il y a une certaine homologie, si je puis dire, entre le point du cogito et le moment de la passe.

Le *Ca*, c'est, si l'on veut, l'être freudien, à condition que l'on ne fasse pas glisser cet être vers l'ontologie, mais qu'on se contente de l'ontique - l'ontique qui concerne l'étant, quelque chose qui est. C'est dans cette veine que Lacan peut inscrire la jouissance dans ce registre de l'ontique - l'être entendu comme étant. Non pas le registre de la question sur l'être mais, au contraire, le fait de quelque chose qui est.

Si le *Ca* est l'être freudien, il ne s'accole, dans ce schéma, à la pensée que par la négation de celle-ci: *je ne pense pas*. Et le *je suis* de jouissance, le *je jouis*, ou comme a pu dire Lacan le *se jouit*, est lié au *je ne pense pas*. On peut dire que dans le schéma, en haut à gauche, se trouvent rassemblés à la fois le *Je* et le *Ca*, le *Je* et le fantasme. Mettre ensemble le *Je* et le fantasme demande certainement à être justifié.

L'inconscient, c'est, si l'on veut, la pensée freudienne. Elle aussi, inversement et symétriquement, ne s'accole à l'être que par la négation de celui-ci - cette négation qui s'énonce *je ne suis pas*. Je ne suis pas là où il y a de la pensée inconsciente. Par là, on peut saisir en quoi l'être freudien et la pensée freudienne sont des termes qui sont incompatibles avec le couple classique de l'être et de la pensée.

Nous avons là une position de l'inconscient - une position de l'inconscient comme premièrement rejeté par le "*Je* + fantasme", et donc d'un accès seulement second par le biais de la diagonale du transfert. Cette répartition diagonale entre l'être et la pensée, entre le *Ca* et l'inconscient, est une répartition qui doit être motivée, qui ne va pas du tout de soi. Je vous propose donc d'étudier cette partition, au sens de répartition. Pourquoi cliver les choses selon ce partage-là?

Pour cela, il faut confronter cette partition à d'autres partitions que Lacan a pratiquées aussi bien, en argumentant avec une grande richesse de propositions. Ces répartitions ont été diverses dans son élaboration. Pourquoi alors cette répartition-là, entre le *je ne pense pas* et le *je ne suis pas*, entre le *Ca* et l'inconscient? Pourquoi faire passer la ligne de partage ainsi?

Puisque j'ai dit qu'il y avait là une certaine position de l'inconscient, revenons sur l'écrit que Lacan a appelé "Position de l'inconscient" et sur son *Séminaire XI* des *Quatre concepts*, pour saisir quelle répartition il faisait alors, et pour voir comment elle éclaire ou contredit celle-ci. Ca ne doit pas être trop difficile puisque j'ai déjà passé du temps à articuler les opérations de cette "Position de l'inconscient".

Cette confrontation est d'autant plus nécessaire à faire après coup qu'en introduisant ce schématisme, Lacan y fait lui-même explicitement référence. Il fait explicitement référence à son schéma de l'aliénation qui est un des deux termes qui est ici présent pour qualifier la première opération qui conduit à l'être sous les espèces du *je ne pense pas*:

Schéma 1

aliénation

Dans la construction antérieure, on trouve, en effet, deux opérations, qui ne sont pas aliénation et vérité, mais aliénation et séparation. Essayons de confronter terme à terme ces deux répartitions.

La première opération que l'on trouve dans *Les quatre concepts fondamentaux* comme dans l'écrit "Position de l'inconscient", c'est l'opération dite aliénation. Il apparaît très vite qu'elle n'a rien à voir avec ce qui est appelé aliénation sur le groupe de Klein. En effet, ce que Lacan appelle aliénation, c'est exactement la division du sujet, l'émergence de la division du sujet confronté au signifiant. Ce qu'il appelle aliénation s'inscrit sur un schéma de deux cercles croisés où j'ai proposé d'inscrire $, S1 et S2:

Schéma 2

$ S1 S2

Nous interrogeons où est là l'inconscient. Quelle réponse pouvons-nous y apporter? L'aliénation, à partir de cette figure, c'est exactement la disposition suivante, qui sépare la totalité du premier ensemble de ce qui reste du second. Le partage se fait entre, d'un côté, la zone $ et S1, et, de l'autre côté, la zone S2:

Schéma 3

$ S1 S2

Ici, si je demande où est l'inconscient, la réponse est multiple. L'inconscient c'est, d'un côté, ce S1 qui se trouve éclipsé du champ de S2. Il représente, à cet égard, le signifiant refoulé. On peut donc dire que l'inconscient, c'est ça:

Schéma 4

1)

inconscient

S1

L'inconscient, c'est aussi bien le champ de S2, dont Lacan mentionne que c'est là que s'inscrit en définitive le non-sens de S1. C'est là qu'il trouve son inscription et c'est pourquoi c'est au champ de l'Autre que l'inconscient peut être déchiffré. Donc, si l'on veut, l'inconscient est de ce côté-ci, à droite:

2)

S2

Puis, aussi bien, l'inconscient c'est $ - le sujet surgi comme inconscient dans cette partie vide, le sujet surgi comme inconscient dans la perte:

3)

$

C'est d'ailleurs exactement ici que l'on peut repérer la division du sujet. C'est la division du sujet entre la partie $ et la partie S1:

Schéma 5

$ S1

division

Et il y a encore une quatrième réponse. L'inconscient, c'est la coupure entre ces deux ensembles, comme l'inconscient sera, dans le schéma de la séparation, la coupure dite par Lacan en acte entre ces deux ensembles:

Schéma 6

4)

$ S1 S2

coupure en acte

Nous avons donc quatre réponses à ce qui est ici la position de l'inconscient. Voilà ce que Lacan, trois ans avant de proposer l'autre schéma, appelle aliénation. Ce qu'il appelle aliénation, c'est la structure du sujet confronté au signifiant, avec l'éclipse qui s'en produit et qui est censée rendre compte des formations de l'inconscient. Ce qu'il appelle aliénation, c'est, quel que soit la localisation qu'on lui donne, les phénomènes de l'inconscient. Ce n'est donc pas ici l'aliénation liée au *Ca* comme sur le groupe de Klein - sur le groupe de Klein où l'inconscient se situe sur la deuxième opération dite vérité. A cette date-ci, l'aliénation, çà concerne le *Je et le* Ca, et ça ne concerne pas l'inconscient. L'inconscient, il est au terme de l'opération vérité. La première aliénation, celle de "Position de l'inconscient" est donc toute différente.

La seconde opération qui complète l'aliénation, c'est - vous vous en souvenez - la séparation. On va la présenter ainsi, comme je l'ai déjà fait. Dans le champ le plus à droite, nous avons S1-S2, et dans le champ le plus à gauche, nous mettons $ pour pouvoir mettre petit *a* dans l'intersection:

Schéma 7

$ *a* S1 S2

À quoi est censée répondre l'opération séparation dans "Position de l'inconscient"? Elle répond d'abord à l'inscription du désir de l'Autre, en tant qu'à côté de S1-S2, il y a, dans cet ensemble, ce manque que tout intervalle entre les signifiants représente. Dans la séparation est impliqué le désir de l'Autre qui en quelque sorte appelle le manque du sujet à venir s'y inscrire. Ca inscrit donc le rapport entre $ et l'Autre barré, l'Autre avec un manque, ou encore le désir de l'Autre:

$ <> A barré

Il y a là, comme le dit Lacan, deux opacités qui se recouvrent. Le sujet confronté au désir de l'Autre - il ne sait pas ce que c'est que ce manque, il ne sait pas ce que lui veut l'Autre - répond à cette opacité en s'offrant lui-même comme sujet, et il retrouve sa propre opacité comme $, c'est-à-dire qu'il ne sait pas davantage ce qu'il est lui-même qu'il ne sait quelle est la clef du désir de l'Autre. Simplement, pour y répondre, il s'offre lui-même dans son opacité. Ainsi, à l'opacité du désir de l'Autre répond l'opacité du sujet.

Il y a en fait deux développements successifs que Lacan branche sur cette opération de la séparation. Il y a un premier commentaire de ce schéma où tout est affaire de manque, à savoir que, d'un côté, il y a le manque dans l'Autre, cet intervalle qui n'est pas noté comme tel et qui est entre S1 et S2 - c'est ce qui ne peut pas être noté comme signifiant -, et puis, d'un autre côté, il y a un deuxième manque qui est le manque du sujet comme ensemble vide et qui vient se loger dans le premier manque. Là on peut dire que tout est affaire de manque. Le manque répond au manque, et nous avons ce que l'on peut exactement appeler une dialectique du sujet. Dans le premier moment, le manque du sujet reste hors de l'Autre et, dans le second moment, le manque du sujet s'inscrit dans l'Autre. Donc, là, tout est affaire de manque.

Mais il y a un deuxième développement sur la séparation que Lacan amène par le détour du mythe, et ce deuxième développement introduit la pulsion. On peut dire que c'est bien naturel d'introduire la pulsion par le détour d'un mythe puisque Freud dit lui-même qu'elle est un mythe. Mais enfin, introduire ici la pulsion, c'est précisément introduire une instance qui n'est pas que manque. C'est introduire la libido, c'est introduire la jouissance, et c'est introduire quelque chose de l'organisme. C'est pourquoi Lacan dit qu'il faut voir comment l'organisme se prend dans la dialectique du sujet. Mais c'est un élément supplémentaire qu'il faut apporter. C'est un élément supplémentaire

dont on peut dire que c'est un élément d'être - un élément d'être qu'il faut là apporter dans cette dialectique des manques.

C'est ainsi que Lacan propose qu'au moment de la séparation, le sujet place sa libido et les objets de cette libido dans la zone d'intersection - les objets freudiens comme les objets lacaniens. C'est là que se placent les fèces et le sein, la voix et le regard, voire l'objet *moins phi*. Donc, là, Lacan peuple cette zone intermédiaire de parties d'être. Et c'est pourquoi, à partir de la dialectique du sujet, qui est une dialectique du manque et du signifiant, on ne peut pas accoucher de ce qui concerne la jouissance. Pour cela il faut dire: maintenant entre sur la scène l'organisme qui va devoir se prendre dans ce schématisme-là.

Autrement dit, à l'époque de ce schéma, il faut faire venir comme une sorte de *Deus ex machina* ce personnage supplémentaire qui est l'organisme du sujet qui vient avec sa jouissance et qui se trouve ici gaillardement détroussé de cette jouissance, de telle sorte qu'il n'en reste plus qu'un résidu.

On pourrait présenter ce schématisme à partir du choix de *la bourse ou la vie*. Eh bien, si l'on veut, dans ce développement, il y a la jouissance *ou* le signifiant, le sujet étant conduit à donner la préférence au signifiant. On lui fauche la jouissance mais on lui laisse un trognon.

Ce qui ressort de cette construction, c'est la nécessité d'apporter, en quelque sorte du dehors, l'élément de jouissance. Et c'est pourquoi, très curieusement, ayant commencé toute cette construction en donnant à la partie gauche le sens du sujet comme ensemble vide - et c'est un des tours de force de ce schéma que de le présenter d'une façon assez maniable -, vous voyez Lacan, à la fin de son écrit, le faire devenir le vivant. Ca devient le vivant - le vivant pris comme être dans la parole. Au cours du texte, sans que vous n'ayez rien vu, le sujet comme ensemble vide s'est métamorphosé dans un tout autre personnage qui est le vivant et qui se trouve pris dans cette dialectique. Vous verrez ça dans le dernier paragraphe de cet écrit.

Ce glissement, qui va du sujet comme ensemble vide au vivant, à l'être du vivant, c'est toute la question qui est à résoudre.

Tout ça, si l'on veut, tout ce 1,2,3,4, c'est "La position de l'inconscient", dans la mesure où Lacan, à la question de savoir où est ici l'inconscient, vous dira que c'est la coupure en acte entre ces deux ensembles. C'est pour ça qu'il ne traite, dans ce texte, de la pulsion qu'en prenant la précaution de dire qu'elle est ce qui *représente la sexualité dans l'inconscient.* Ca veut dire qu'il inclut la pulsion dans le registre de l'inconscient - ce qui est tout différent de la position suivante qui va consister au contraire à opposer strictement le *Ca* et l'inconscient.

C'est au chapitre de la séparation qu'il est question de la pulsion, du *Ca*, de l'objet *a*, etc. De telle sorte que très simplement, en 1964, dans son écrit et dans son *Séminaire XI*, nous avons l'opération aliénation et l'opération séparation. Puis, si nous nous référons à ce qu'il construit en 1967 comme aliénation et vérité, nous constatons un chiasme. Nous constatons que les termes que nous rencontrons dans l'aliénation de 64, c'est-à-dire les formations de l'inconscient, Lacan les place dans l'opération vérité en 67, et que ce qu'il place au registre de la séparation en 64, c'est-à-dire tout ce qui concerne la pulsion, se retrouve au niveau de l'aliénation en 1967:

Schéma 8

64	**67**
aliénation	**aliénation**
séparation	**vérité**

Certes, c'est une simplification que d'écrire les choses ainsi, mais ça suit les lignes mêmes de la simplification de Lacan. Il faut d'abord s'apercevoir de ça si on veut lire

Lacan et se référer à sa construction, si on veut saisir comment, à un moment donné, la passe vient dans la théorie.

Pourquoi cette inversion? A quoi répond une différence si visible que l'on arrive à la schématiser ainsi? Il y a déjà une différence qui se propose à nous et qui est la suivante. C'est qu'en 1964, quand Lacan fait son schéma de l'aliénation et de la séparation, il nous donne au fond son équivalent à lui de la métapsychologie freudienne, c'est-à-dire une théorie pure du sujet et du signifiant. Il fait comme s'il pouvait nous déduire le sujet à partir du signifiant, comme s'il pouvait nous déduire le sujet comme ensemble vide à partir du signifiant, et comme si, de là, on pouvait saisir comment la pulsion vient s'inscrire dans ce schématisme.

Mais en 1967 la question est différente. C'est celle d'une doctrine de la cure. Ce n'est pas une théorie pure, c'est une théorie de la pratique. Disons tout de suite qu'il y a là un choix tout à fait décisif. Lacan, à partir de là, ira toujours à accentuer, dans la psychanalyse, la théorie de la pratique. Au point de dire, dans les Séminaires suivants, que la théorie de la psychanalyse, c'est la théorie de la pratique de la psychanalyse. Ca a les conséquences les plus fortes comme j'essayerai de vous le montrer.

Une doctrine de la cure comme celle qu'il essaye en 1967, c'est une autre perspective, puisqu'une doctrine de la cure demande que l'on distingue différents états du sujet: un état du sujet antérieur à la cure, et puis son état analysant. C'est de ça qu'il est question dans le schéma d'aliénation et vérité. En haut à gauche, nous avons l'état en quelque sorte naturel du sujet, celui qui se croit maître de son être et qui dit *Je*, qui croit à son Je, qui est partisan de son *Je*, qui est identifié à son *Je*, ne connaissant le réel que par le fantasme, et puis, en bas à droite, nous avons l'état analysant, avec la trajectoire du transfert. Par l'effet du transfert, le sujet passe de cet état à cet autre état. Il consent à l'inexistence qui va avec l'accès à l'inconscient. Autrement dit, une doctrine de la cure implique toujours une partition de ce type-là.

On peut dire qu'il y a aussi le troisième état du sujet, à savoir son état de sortie. Et c'est cet état du sujet dont Lacan rendra compte à partir de la passe. Il essayera, de façons diverses, de décrire cet état terminal du sujet.

Cette différence que j'établis, entre 1964 et 1967, est *grosso modo* exacte. *Grosso modo* seulement parce que si on l'adopte, si on se repère sur cette différence entre théorie pure et doctrine de la cure, on s'aperçoit bien sûr que dans le schéma aliénation et séparation du *Séminaire XI*, comme dans l'écrit de "Position de l'inconscient", il y a une doctrine de la cure aussi. En effet, d'une certaine façon, en opposant aliénation et séparation, Lacan oppose deux états du sujet *dans* la cure. Il oppose le moment d'ouverture de l'inconscient comme aliénation - ouverture où il y a refoulement mais où il y a justement les formations de l'inconscient - et le moment de fermeture de l'inconscient qui est la séparation, là où, à la place des signifiants, du non-sens à interpréter des formations de l'inconscient, ce qui vient, c'est l'objet qui obture cette ouverture de l'inconscient. L'objet vient obturer l'ouverture de l'inconscient dans le moment de la séparation. Et donc la construction que Lacan donne en 1964 est déjà susceptible d'une lecture en terme de *cure*, comme rendant compte de l'ouverture et de la fermeture de l'inconscient.

D'un côté apparaissent les formations de l'inconscient - là on peut travailler, déchiffrer, etc. - et puis, dans un autre temps, apparaît quelque chose où il n'y a pas lieu d'interpréter, quelque chose qui est l'objet - l'objet libidinal qui vient comme un bouchon. Ce n'est pas une doctrine de la cure dans les termes du sujet avant la cure et pendant la cure. C'est une doctrine qui concerne deux moments alternatifs *dans* la cure elle-même.

Je peux ajouter - et ça aide, je crois, à saisir les équivoques de la construction de Lacan concernant le transfert dans *Le Séminaire XI* - qu'il rend compte du transfert selon, d'une part, l'opération de l'aliénation et, d'autre part, l'opération de la séparation. Quand Lacan dit, dans *Le Séminaire XI*, que le transfert est "*la mise en acte de la réalité sexuelle de l'inconscient*", il traite le transfert à partir de la séparation. Si on dit que c'est ça le moment du transfert, alors ça veut dire, dit Lacan, que le transfert c'est le moment où ce qui concerne la pulsion et la sexualité vient dans le champ de l'Autre. Donc, si nous appelons ça le transfert, si nous situons le transfert à ce niveau, nous pouvons dire immédiatement que le transfert est la mise en acte de la réalité sexuelle de l'inconscient. Le transfert, c'est le moment où un objet libidinal vient boucher l'ouverture de l'inconscient - par exemple la représentation de l'analyste lui-même.

Nous avons donc là le transfert de séparation, le transfert correspondant au moment de séparation. Et la formule de Lacan ressortit exactement à ce temps de la séparation. Par contre, quand Lacan, dans le même *Séminaire XI*, fait une tout autre construction pour dire que le pivot du transfert c'est le sujet supposé savoir, alors, évidemment, il se réfère au schéma de l'aliénation. Si on situe le transfert au moment de l'aliénation, dans le rapport au S2, alors le transfert n'est pas tant un phénomène libidinal, un phénomène pulsionnel, qu'une articulation signifiante.

Je ne vous demande pas d'en comprendre tous les détails. Je vous demande simplement de voir qu'il y a, dans tout *Le Séminaire XI*, plus exactement dans toute la partie qui traite du transfert et de cette construction, deux versants où Lacan traite du transfert, et que ces deux versants ne s'accordent pas tout à fait ensemble. C'est, d'un côté, le transfert comme mise en acte de la réalité sexuelle de l'inconscient et, de l'autre côté, le transfert rapporté au sujet supposé savoir. Et en fait, sans que Lacan ne le dise jamais, ces deux versants correspondent à ces deux moments de l'expérience.

Continuons maintenant à étudier les partitions chez Lacan. Je ferai d'abord observer que l'on peut évidemment trouver excessive la place que je donne au binarisme de Lacan. Je reprends en effet toutes ses constructions en marquant à chaque fois cette alternative et cette articulation binaire. On peut objecter que Lacan est entré au contraire dans la psychanalyse avec un ternaire, celui du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Eh bien, c'est un faux ternaire! Dès que Lacan entre dans la psychanalyse en utilisant cette tripartition du symbolique, de l'imaginaire et du réel, c'est en fait pour dire que tout ce qui est de l'ordre réel se trouve en définitive exclu du champ proprement psychanalytique. Et donc, au nom de ce ternaire, ce qu'il étudie pratiquement, c'est la confrontation entre le symbolique et l'imaginaire.

Puis c'est de là que progressivement il montre dans l'imaginaire un matériel, un contenu, voire un contenu du symbolique. Le symbolique va emprunter son matériel à l'imaginaire et il l'élève au symbolique. Nous avons suivi ça cette année dans *Le Séminaire IV* comme dans "La signification du phallus". Le symbolique s'empare du matériel imaginaire pour l'élever à la fonction signifiante. Mais le symbolique est de l'ordre formel, de l'ordre de la forme et non pas du contenu, et c'est là qu'il y a, à proprement parler, les lois. C'est là qu'il y a un ordre. Au fond, il n'y a qu'un seul ordre et c'est l'ordre symbolique. Quand on dit *l'ordre imaginaire*, on parle en fait d'un mode ou d'un registre, mais le terme d'*ordre* est à sa place quand il s'agit du symbolique.

Ce ternaire est tellement en définitive un faux ternaire, qu'on arrive, dans la première élaboration de Lacan - à partir du rapport de Rome -, plutôt à un binarisme dont en plus un des termes est en résorption constante. L'imaginaire est en résorption constante, de telle sorte qu'il faut à Lacan, à un moment donné, faire revenir le réel - ce terme exclu - pour finalement retrouver un binarisme. Et c'est le moment de son *Éthique de la psychanalyse*. Ce *Séminaire* est le moment où l'imaginaire est tellement absorbé par le symbolique, où le symbolique est tellement cause et l'imaginaire tellement effet ou ombre, que pour retrouver un binarisme il faut faire venir le troisième terme. Il faut être trois pour arriver à être deux. Et en effet, dans *L'éthique de la psychanalyse*, on voit le symbolique et l'imaginaire être traités de la même façon, ensemble, par rapport au poids du réel, à l'inertie spécifique du réel - un réel qui continue d'être traité comme exclu mais cette fois-ci en tant que reste de la structure symbolico-imaginaire.

Quand Lacan en viendra aux nœuds, on peut dire que, oui, il rétablira le ternaire. Il s'intéresse en effet aux nœuds à partir du nœud borroméen qui est fait de trois ronds équivalents de structure. On pourrait dire qu'enfin, dans sa doctrine des nœuds, Lacan traite les trois registres sur le même plan. Oui, c'est exact, ils sont traités sur le même plan, mais, justement, ils sont dévalorisés ensemble! Même au moment où il y a soit-disant un triomphe du ternarisme lacanien, on peut dire que les trois registres sont traités de façon équivalente mais par rapport à un autre terme et qui est la jouissance.

Autrement dit, à l'intérieur même de ce ternarisme vrai, c'est encore un binarisme qui opère. Je vous renvoie à un schéma que j'ai déjà commenté et qui se trouve dans *Le Séminaire Encore*, page 83. C'est un schéma où Lacan place un triangle respectant l'équivalence des trois registres. Mais ce qui compte en fait, c'est ce qui s'élargit curieusement au milieu de ce triangle, et qui s'inscrit dans un petit rond avec un grand J, le signifiant de la jouissance:

Schéma 9

I

J

S **R**

On peut dire qu'au moment où il y a ce ternarisme complet, les trois registres de l'imaginaire, du symbolique et du réel sont traités tous les trois au regard de grand J, la jouissance.

Je n'ai fait ce parcours rapide que pour marquer que chez Lacan le binarisme est vraiment la pente de sa réflexion. Même quand il part de sa tripartition, même quand il la réveille avec sa doctrine des nœuds, le secret de cette tripartition est qu'en définitive c'est toujours en binarisme.

J'ai dit que la doctrine de la cure implique toujours un binarisme et que c'est ce que nous trouvons à l'œuvre dans le schéma qui conditionne la passe. Eh bien, nous pouvons le vérifier, ce binarisme qu'implique toute doctrine de la cure, sur une construction de Lacan encore antérieure.

Au fond, le binarisme que nous trouvons dans notre schéma de départ, entre le point en haut à gauche et le point en bas à droite, il est déjà présent, il est déjà impliqué dans les deux étages du grand Graphe de Lacan. En effet, dans ce Graphe, il y a deux zones, une supérieure et une inférieure, et on passe de la zone inférieure à la zone supérieure à partir d'un seul point qui est marqué grand A et qui est seul à donner accès à ce qui est proprement l'espace analytique. Dans la zone inférieure, on est par contre dans un statut que l'on peut dire naturel du sujet. Nous avons donc, dans la zone supérieure, la zone proprement analytique, et ici, en dessous, le statut naturel du sujet:

Schéma 10

Et quel est-il, ce statut naturel? C'est un statut qui est avant tout donné par le processus d'identification. Je reprends simplement la partie inférieure où le vecteur part de $ pour passer par grand A et aboutir au signifiant de l'identification: I(A). Je ne commente pas le détail, j'essaye simplement de retrouver les homologies entre les constructions de Lacan.

Schéma 11

je ne pense pas

s(A) **A**

I(A) **$**

Au fond, qu'est-ce que c'est que ce schéma? C'est un schéma qui rend compte de l'identification signifiante du sujet - l'imaginaire du stade du miroir étant montré au passage comme encadré par l'identification signifiante. Nous avons en effet ici quelque chose qui est très proche de cet état du sujet en haut à gauche du groupe de Klein. Nous avons ici une autre façon d'écrire le rapport avec le *je ne pense pas* sous les espèces de l'identification.

D'autre part, le passage à l'étage supérieur dépend de la position de l'analyste en grand A, c'est-à-dire qu'en effet ici, au lieu de faire virer la trajectoire du sujet à l'identification, l'analyste ouvre le sujet à la question du désir, afin que puisse s'introduire quelque chose de l'ordre de grand A barré:

Schéma 12

A

s(A) **A**

I(A) **$**

La partie supérieure, si je la résume, elle tient à ce qu'à partir de l'Autre s'envole le vecteur du désir qui va, d'un côté, vers la pulsion et, de l'autre côté, vers le fantasme, c'est-à-dire ces termes qui - remarquez-le - sont en jeu dans "Position de l'inconscient" concernant la séparation:

Schéma 13

pulsion

d

fantasme <------- A

Qu'est-ce qui se passe si on confronte ce schéma à la partition effectuée par Lacan dans "Position de l'inconscient"? Eh bien, pour le dire simplement, ce qui ici est partagé en deux étages reproduit la partition entre aliénation et séparation - aliénation pour la partie inférieure du Graphe et séparation pour la partie supérieure. De fait, Lacan précise très bien que l'opération de l'aliénation rend compte de l'identification et du *fading* qui est constituant de cette identification du sujet.

Autrement dit, ce qui dans le grand Graphe de Lacan est traité sommairement par le rapport entre $ et I(A), par le rapport entre $ et le trait d'identification, c'est ce que Lacan développe dans l'aliénation, à savoir le rapport $-S1-S2. Ici, il nous dit que le sujet barré s'identifie au trait de l'Autre, et c'est là sommairement ce qu'il développe dans son schéma plus complexe de l'aliénation. Il le dit d'ailleurs presque explicitement dans "Position de l'inconscient", à savoir que l'aliénation explique le *fading* constituant l'identification du sujet.

La séparation, elle, nous permet de saisir ce qui concerne la projection du sujet dans l'instance du fantasme. Et en effet, dans la séparation, nous voyons l'objet *a* sur le devant de la scène dans son rapport à $. Donc, d'une certaine façon, ce qui dans le schéma du Graphe est le rapport entre l'identification et le fantasme, c'est ce qui est repris plus tard par Lacan comme rapport entre l'aliénation et la séparation.

Venons-en maintenant à la logique du fantasme, c'est-à-dire à l'articulation du *je ne pense pas* et du *je ne suis pas*. Qu'est-ce qu'elle apporte, cette nouvelle partition? Eh bien, elle apporte ce fait qu'elle traite ensemble le fantasme et l'identification - ce qui, aussi bien dans le Graphe du désir que dans "Position de l'inconscient", se trouve réparti en deux. Quand Lacan écrit ce schéma avec le *je ne pense pas* et le *Ca*, et qu'il nous dit que c'est l'être du sujet, on peut dire qu'il traite ensemble l'identification et le fantasme.

Lacan choisit comme partition de mettre ensemble tous les éléments qui assurent au sujet une identité et une constance. Ce qu'il y a de commun, en effet, entre

l'identification et le fantasme, c'est la constance qu'ils assurent au sujet. Donc il met ensemble le *Je* et la jouissance. C'est ça la nouveauté de la partition qu'il opère.

C'est alors en face de ça, dont la formule est en quelque sorte *identification + fantasme*, qu'il y a un nouveau deuxième terme qui est l'inconscient et qui se situe au bout de la flèche du transfert:

Schéma 14

Pourquoi l'inconscient comme Autre de ce premier terme? Parce que l'inconscient va à la fois contre l'identification et contre la fascination du fantasme. Parce que l'inconscient est corrélatif d'un tout autre mode d'être du sujet qui est l'inexistence, qui est le *je ne suis pas*. Par rapport à ce *je ne suis pas*, identification et fantasme sont du même côté, c'est-à-dire font croire à l'être, alors que l'inconscient, lui, est lié au *je ne suis pas*.

Mais ce n'est pas tout. Ce n'est pas tout parce qu'il y a cette flèche du transfert. Ca a une très grande importance de mettre l'inconscient au bout de la flèche du transfert. Ca articule - et c'est cela la bascule qui amène la passe - la dépendance de l'inconscient à l'endroit du transfert. Ce qui fait le passage entre la première position d'être du sujet à la seconde, ça dépend sans doute de l'analyste. Mais ça dépend tellement de l'analyste qu'il faut aller jusqu'à écrire la dépendance de l'inconscient à l'endroit du transfert.

C'est pourquoi Lacan ne parlera pas tellement de la *position* de l'analyste mais, à proprement parler, de l'*acte* analytique. Il construira l'acte analytique comme acte apte à supporter l'inconscient. C'est énorme! C'est que désormais l'inconscient dont il est question ici, c'est l'inconscient au bout de la flèche du transfert, c'est-à-dire l'inconscient au travail dans l'analyse. Pas l'inconscient naturel ni l'inconscient sauvage, mais l'inconscient au travail dans l'analyse et dépendant du transfert.

C'est dans ce contexte-là précisément que prend sa valeur le terme du *sujet supposé savoir*. Entre les deux formules: *le transfert est la mise en acte de la réalité sexuelle de l'inconscient* et *le transfert a pour pivot le sujet supposé savoir*, Lacan choisit décidément la deuxième. Pourquoi cette promotion du sujet supposé savoir? Sans doute, parce qu'il est pivot du transfert, mais aussi et plus précisément encore, parce qu'il est pivot de l'inconscient au travail dans l'analyse. Et c'est pourquoi se trouvent ici liés d'une façon saisissante le transfert et l'inconscient. Leurs destins, au transfert et à l'inconscient, sont si bien liés qu'à la fin de l'analyse, la dissolution du transfert doit être strictement corrélative de la dissolution du rapport du sujet à l'inconscient au travail.

Il faut bien s'intéresser de nouveau à cet algorithme du transfert que j'ai déjà transcris plusieurs fois au tableau, et le commenter comme il faut pour ne pas mourir idiot. Qu'est-ce que ça veut dire qu'au commencement de l'analyse est le transfert? Ca veut dire d'abord qu'au commencement de l'analyse, ce n'est pas l'inconscient. Au commencement, il y a ce signifiant énigmatique qui fait traumatisme et qui est à déchiffrer. Pour le déchiffrer, il faut le rapport à l'analyste. L'inconscient au travail, le déchiffrement de l'inconscient suppose l'analyste.

Autrement dit, l'algorithme du transfert lie le transfert et l'inconscient, au point qu'il puisse paraître que le sujet supposé savoir désigne à la fois le pivot du transfert *et* l'inconscient lui-même. Il y a précisément beaucoup de formules de Lacan qui permettent de passer de l'un à l'autre. Sans doute y a-t-il dans le transfert des éléments imaginaires, des éléments libidinaux. Sans doute y a-t-il un transfert que l'on peut traiter à partir du moment de la séparation. Mais, dans l'algorithme du transfert, Lacan réduit le transfert à ce qui est son pivot signifiant.

Autrement dit, ce qui compte dans le transfert n'est pas tant ce qui en lui est mise en acte de la réalité sexuelle, même si, bien sûr, il y a cet aspect - aspect où le transfert est bouchon de l'inconscient, est répétition au présent des investissements primordiaux -, le transfert n'est pas tant mise en acte de la réalité sexuelle, que mise en acte du déchiffrement signifiant. C'est ça que veut dire l'algorithme du transfert. Le transfert n'est pas ici bouchon de l'inconscient. Il est, au contraire, ce qui met l'inconscient au travail de l'interprétation, et c'est en cela qu'il n'est pas répétition. C'est pourquoi Lacan, à partir de là, opèrera une promotion toujours grandissante de tous les thèmes de l'invention qui s'opposent à la répétition - la création du nouveau.

Alors, au fond, ce qu'amène tout cet appareil simple mais d'apparence complexe du groupe de Klein, avec les lois morganiennes, etc., c'est la connexion faite du transfert

et de l'inconscient. Voyez comment Lacan, dans *Le Séminaire XI*, traite du transfert. Il traite du transfert à partir de sa tromperie. Il prend l'exemple célèbre du Crétois qui dit *je mens*. C'est la réputation des Crétois, mais enfin, les Crétois ne sont pas comme ça. Il y a maintenant des Crétois dans l'École européenne. Il y a un groupe de Crétois dans l'École européenne, et ce sont des gens parfaitement fiables, qui sont, parmi tous nos collègues grecs, les premiers à s'être accordés sur un certain nombre de principes, à avoir pu faire un groupe. Mais bon, l'exemple canonique est celui du pauvre Crétois qui dit *je mens*, et c'est avec cet exemple que Lacan veut nous illustrer quelque chose du transfert dans un chapitre célèbre des *Quatre concepts*.

L'analysant dit *je mens*, et Lacan nous explique que ça veut dire *je te trompe*. Quand quelqu'un dit *je mens*, il met déjà l'Autre en garde, alors que celui qui dirait *je dis la vérité*, il endormirait plutôt son interlocuteur. C'est ce que Lacan a fait plus tard dans sa *Télévision*, en commençant par dire: "*Je dis toujours la vérité.*" C'est l'anti-Crétois. Mais enfin, il a ajouté: "*pas toute*", et tout le monde a compris qu'il mentait aussi comme les Crétois.

Je mens, explique Lacan, veut dire que je te préviens que je te trompe. Quand j'avertis l'Autre que je mens, je lui dis au fond de ne pas me faire confiance, je l'avertis que je dis des mensonges, et ça c'est alors la vérité. C'est la vérité puisque si l'inconscient existe, je ne sais pas ce que je dis. Donc, à cet égard, l'analysant dit la vérité quand il dit à l'Autre qu'il ment ou qu'il va le tromper en parlant. La réponse à faire est donc: *tu dis la vérité.*

Déjà, cet échange, entre celui qui dit *je mens* et celui qui lui répond *tu dis la vérité*, il se fait au regard du sujet supposé savoir, au regard de celui qui serait supposé savoir ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas. C'est là que Lacan, avec cet exemple du *je mens* qu'il choisit pour illustrer le transfert, amène la catégorie du mensonge véridique. Il va jusqu'à dire que c'est par le mensonge véridique que s'amorce, s'annonce ce qui déjà participe du désir au niveau de l'inconscient.

Ça, c'est contemporain de sa construction sur aliénation et séparation. Mais au moment de sa construction aliénation et vérité, on peut dire que c'est justement ce qu'il déporte sur l'inconscient. Là où il parlait de la tromperie du transfert dans *Le Séminaire IV*, il va parler de la tromperie de l'inconscient lui-même. C'est pourquoi le premier écrit qu'il produit après sa proposition de la passe s'intitule "La méprise du sujet supposé savoir". Ce texte est fait pour poser à nouveau la question: qu'est-ce que l'inconscient? Et pour répondre: l'inconscient trompe.

De la même façon que Lacan, auparavant, parlait de la tromperie de l'amour - comme Freud d'ailleurs le permet avec ce narcissisme qui habite au cœur de l'amour, etc. -, de la même façon que Lacan parlait de la tromperie du transfert dans un chapitre des *Quatre concepts fondamentaux*, il est amené là à parler tranquillement de la tromperie de l'inconscient. Et c'est pourquoi la première chose qu'il écrit après avoir mis noir sur blanc la théorie de la passe, c'est un écrit qui parle de la tromperie de l'inconscient - cette tromperie de l'inconscient qui se "*dénonce*, dit-il, *à partir de la surcharge rhétorique dont Freud le montre argumenté*".

C'est vrai que l'inconscient, celui du chaudron, fait feu de tout bois pour en définitive démontrer son inconsistance logique. On peut dire, si on se réfère à l'histoire du chaudron, que c'est un inconscient qui dit tranquillement *je mens*. Autrement dit, l'inconscient trompe. Ce n'est pas seulement le transfert, c'est l'inconscient lui-même qui est un mensonge véridique et qui, en trompant, dit la vérité.

C'est pourquoi Lacan peut définir alors la psychanalyse comme "*la pratique qui a fait pâlir l'inconscient*". Pourquoi est-ce que la pratique rend pâle l'inconscient? C'est parce qu'elle met en valeur et travaille son inconsistance. D'où la nécessité, par rapport à l'inconsistance logique de l'inconscient, de donner son statut à une fonction de consistance logique.

La consistance logique, Lacan la trouvera du côté de l'objet *a*. Mais déjà on peut dire que ce schéma l'implique. En effet, qu'est-ce que c'est que cette liaison du *je ne pense pas* et du *Ca*? Qu'est-ce qu'ont de commun l'identification et le fantasme? Eh bien on peut dire que c'est leur consistance - leur consistance d'être. Quant à la liaison du *je ne suis pas* et de l'inconscient, elle se fait, elle, sous l'égide de l'inconsistance. Et il ne faut rien de moins que le transfert pour faire consentir la consistance de l'être à l'épreuve de l'inconsistance inconsciente.

La psychanalyse, il faut dire qu'elle ne fait pas pâlir que l'inconscient. Elle fait pâlir aussi le désir. Dans son écrit "Du *Trieb* de Freud", Lacan avait marqué que le désir s'institue du manque, et puis que ce manque comme ressort du désir, Freud avait su le désigner comme la castration. Mais si on va jusqu'au bout, il faut alors dire que la psychanalyse ramène le désir au manque, à ce dont le désir s'institue, et que par là-même elle lui fait subir une déflation. Non pas une exaltation mais une déflation. Non pas exaltation ou libération du désir, mais déflation du désir.

Ramener le désir au manque dont il s'institue, c'est le ramener au *désêtre*. C'est le terme que Lacan alors introduit. La vérité du désir, c'est son désêtre. En même temps que l'inconscient pâlit, le désir inconscient lui-même est lui aussi ramené à son inconsistance dont le nom est ici désêtre.

Il n'y a pas seulement que l'inconscient qui pâlit et le désir qui déflationne. Il y a encore l'interprétation. Et comment n'en irait-il pas de même de l'interprétation si le désir c'est son interprétation. Le désir c'est son interprétation, mais l'algorithme du transfert est fait pour montrer que *l'inconscient c'est son interprétation*. C'est encore plus radical. À partir de là s'annonce ce que Serge Cottet, dans une réunion où j'étais présent samedi, appelait très bien "le déclin de l'interprétation". L'inconscient pâlit, le désir déflationne, et l'interprétation décline.

En même temps, on peut parler aussi bien du privilège de l'interprétation dans l'inconscient. On peut parler, à partir de l'algorithme du transfert, de l'inconscient-interprétation. Il s'oppose, cet inconscient-interprétation, à l'illusion de l'inconscient comme savoir déjà là. L'inconscient comme savoir déjà là, c'est le sujet supposé savoir qui est, à cet égard, à la fois ce qui sert de pivot au transfert et aussi bien ce que l'inconscient dément. C'est là qu'est la béance à quoi Lacan rapporte la position du psychanalyste.

Ce n'est pas un terme vain que cette *béance*. C'est exactement celle-ci: d'une part le transfert se soutient du postulat du sujet supposé savoir, et d'autre part, l'inconscient, spécialement l'inconscient-interprétation, abolit ce postulat. C'est ça qui est le paradoxe de la position analytique. C'est cette béance qui rend nécessaire l'acte analytique, nécessaire de penser la position de l'analyste comme un acte analytique, en accentuant son aspect de création. L'acte analytique est lié au sujet supposé savoir mais précisément à sa faille.

À cet égard, l'inconscient, celui qui est au travail dans l'analyse, l'inconscient comme interprétation de l'inconscient, c'est précisément ce qui rend impossible de s'abriter derrière la notion que c'est déjà écrit et qu'un Autre le sait. De là, une fois aperçu l'inconsistance logique de l'inconscient - l'inconsistance logique de l'inconscient c'est l'inconsistance logique de la pensée au sens de Freud, avec son caractère de tromperie foncière -, une fois donc aperçu cette inconsistance logique, ce qu'il reste d'être est à cerner comme consistance logique.

C'est ainsi que Lacan sera amené à accentuer, en même temps que la position de l'analyste comme acte - acte c'est-à-dire création, et lui infligeant donc de supporter, à lui l'analyste, cette responsabilité -, en même temps donc que la promotion de cette inconsistance logique de l'inconscient, Lacan sera amené à accentuer celle de la consistance logique de l'objet *a*.

Bon, je m'arrête ici pour cette fois-ci et je vous donne rendez-vous la semaine prochaine.

XXII - Cours du 22 juin 1994

J'ai utilisé la dernière fois l'expression de *déclin de l'interprétation* que j'ai empruntée à mon collègue Serge Cottet. Cette expression provocante touche juste. Sans doute ne pouvait-elle être émise que par quelqu'un qui mesure notre pratique, le style actuel de notre pratique, à ce que fut le style analytique et spécialement le style de Freud. Au regard de la place majeure qu'occupe l'interprétation chez Freud, il n'est pas excessif, si urticante que soit cette expression, de parler, en ce qui nous concerne, de déclin de l'interprétation.

Une pratique où s'est isolée la fonction du sujet supposé savoir et où cette fonction est prise comme pivot de l'exploration de l'inconscient, sans doute ne fait-elle plus la même place à l'interprétation. Pour l'exprimer d'une manière ramassée, disons que le statut de l'analyste, qui jusqu'alors était repéré par rapport au lieu de l'Autre, est depuis Lacan repéré sur le petit *a* - cette transformation se traduisant sans doute dans la pratique par ce qui peut paraître un déclin de l'interprétation:

A → *a*

C'est un schéma ramassé dans la mesure où ce petit *a* lui-même est encore repéré par rapport au lieu de l'Autre. Mais c'est un lieu de l'Autre modifié par la barre qui le raye:

a

A barré

C'est de cela qu'il va s'agir aujourd'hui, cela à quoi nous mènent les coordonnées lacaniennes de la passe.

Il s'est trouvé que ce week-end, à Milan, j'avais à converser avec nos collègues italiens qui étudient cette année le thème de l'interprétation et de la construction chez Freud. J'avais à étudier avec eux interprétation et construction dans deux cas de Freud: le cas Dora et celui de l'Homme aux rats. Je ne vais pas vous ramener ici ce que j'ai pu en dire avec eux, sinon marquer comment le cas Dora est bien fait pour nous illustrer *a contrario* la splendeur de l'interprétation chez Freud. C'est en effet un cas qui est dominé par la fonction de l'interprétation - Freud entraîne Dora sur les chemins de l'interprétation.

Ce cas Dora, Freud avait voulu l'intituler, quand il l'a écrit, avant de le publier, "Rêve et hystérie". Ce titre est très précis dans son orientation. Il traduit l'effort qui est celui de Freud, dans son compte-rendu comme dans la cure elle-même, de mettre à l'épreuve *L'Interprétation des rêves* - les résultats de la *Traumdeutung* - dans la cure analytique elle-même.

En effet, dans la *Traumdeutung*, l'interprétation est disjointe de la cure. Elle s'exerce sur des textes de rêves dont beaucoup sont prélevés sur le matériel fourni à l'interprète Freud par le sujet Freud. De ce fait, il y a un certain nombre de difficultés qu'il ne rencontre pas. En particulier, il ne se donne pas congé, tandis qu'à investir cette interprétation dans la cure, il est bien forcé de constater que le premier résultat pratique de cet investissement c'est le départ de la patiente - mauvaise surprise qui lui est épargnée dans la *Traumdeutung*.

C'est d'ailleurs à la faveur de cette mauvaise surprise qu'il découvre que l'interprétation pratique est hantée par le transfert. Et que le transfert peut être ainsi constitué dans la cure qu'il met fin à l'interprétation et à la cure elle-même. Ca lui est épargné dans ce tête-à-tête avec lui-même qui s'étale dans son ouvrage de la *Traumdeutung*, même si, par derrière et par avant, il y a la partie qu'il joue avec son ami Fliess.

Alors, "Rêve et hystérie", ça traduit d'abord cet effort pour mettre au travail l'interprétation, et spécialement l'interprétation sur les rêves. Vous savez que Freud fait tourner l'essentiel du cas Dora sur deux rêves, à quoi il consacre la seconde et la troisième partie du texte, avant la conclusion qui, elle, porte essentiellement sur l'effet de transfert et son nouage avec l'interprétation.

Ça, ça rend compte du premier mot de son titre - *rêve*. Mais il ne faut pas passer à la trappe le second terme - *hystérie*. *Hystérie* n'est pas là simplement pour désigner ou

nommer le cas. *Hystérie* est là pour désigner précisément le symptôme hystérique, et même la symptomatologie hystérique. Au fond, ce titre de Freud veut dire: "Rêve et symptôme". D'une certaine façon, dans le cas Dora, il conjugue *L'Interprétation des rêves* de 1900 et ses *Études sur l'hystérie* de 1895. Le cas Dora de 1905 est exactement comme la résultante de l'application de la *Traumdeutung* aux *Études sur l'hystérie*.

Ça a pour but de montrer quoi? Que le symptôme est, aussi bien que le rêve, susceptible de l'interprétation signifiante. C'est ainsi que le premier chapitre du cas Dora, qui s'intitule "L'état morbide", est en fait une description des symptômes hystériques de Dora et leurs interprétations suivies de l'interprétation de deux rêves. Autrement dit, la structure du compte-rendu de Freud, c'est: le symptôme et son interprétation, le rêve et son interprétation.

À chaque fois, on peut dire que Freud donne en clair le texte interprétant, le texte résultat de l'interprétation. S'agissant des symptômes, il se rapporte à ce qui interprète le symptôme et qu'il trouve dans ce qu'il appelle *traumatisme psychique*. L'interprétation du symptôme, là, le dirige successivement sur deux traumatismes: l'un qui est actuel et qui lui-même renvoie à un traumatisme antérieur. Et c'est dans la conjugaison des deux qu'il découvre la cause des symptômes hystériques de Dora.

C'est, certes, sur un terrain prédisposé, puisque c'est dès l'âge de huit ans que la petite Dora avait paru à la famille une enfant bien nerveuse. Mais je ne rentre pas dans le détail et j'en viens à la façon dont Freud cerne ces traumatismes, comme il les appelle.

Le traumatisme numéro 1, le traumatisme actuel, c'est - vous vous en souvenez - cette scène du lac où le fameux Monsieur K. serre la jeune fille d'un peu près en vue d'un contact corporel minimum qui rend présent l'objet phallique pour le sujet, et où Monsieur K., en même temps, prononce une phrase, qui est d'ailleurs celle que le père de Dora avait formulée à l'égard de sa femme, à savoir: "*Ma femme n'est rien pour moi.*"

Freud s'applique à montrer, dans le traumatisme de cette scène, la cause actuelle d'un certain nombre de troubles qui ont amené le père de Dora à conduire sa fille réticente chez Freud. De ce traumatisme initial, il arrive à découvrir, avec l'aide de Dora, le traumatisme antérieur, la scène du baiser - scène où, quelques quatre ans auparavant, Monsieur K. avait dans sa boutique déjà serré de près la jeune fille de quatorze ans qu'était alors Dora.

Freud s'efforce de déduire de ce complexe traumatique les symptômes de Dora, essentiellement trois symptômes: premièrement sa réaction de dégoût, deuxièmement son sentiment d'oppression, et troisièmement l'horreur des hommes qui font les jeunes cœurs auprès des dames.

Malgré sa rapidité, ce résumé prend dans sa parenthèse l'essentiel de l'interprétation des symptômes par Freud. Et l'on s'aperçoit qu'une interprétation - sur quoi porte-t-elle essentiellement? Elle porte sur la mauvaise rencontre avec la jouissance sexuelle.

Si, à partir de là, on s'intéresse aux deux rêves de Dora dont la richesse de matériel est tout à fait notable, on s'aperçoit qu'ils font couple, qu'ils sont, après la réduction que l'interprétation freudienne leur a fait subir, en rapport symétrique et inverse.

Le pivot du premier rêve - je résume, je centre les choses - c'est essentiellement cette phrase du rêve où elle voit son père aux pieds de son lit alors qu'elle s'éveille juste. Freud a retrouvé avec elle un épisode où c'était en effet Monsieur K. qui avait pénétré dans sa chambre et qu'elle avait trouvé dans cette position, la regardant alors qu'elle s'éveillait, puis qu'elle avait tenté de repousser en fermant la porte, jusqu'à découvrir, au moment de prendre cette précaution, que la clef avait disparu - clef sans doute soustraite, selon son interprétation, par Monsieur K. lui-même.

Le pivot de ce rêve tel que Freud l'énonce, c'est évidemment la substitution du père à Monsieur K., dans cette position où l'acte sexuel est à l'horizon - un horizon très proche.

Le second rêve, au contraire, Freud l'interprète comme une représentation camouflée d'un homme déflorant une jeune fille. Ce second rêve est marqué par l'hostilité à l'égard de l'homme dans l'acte sexuel. Alors que dans le premier il y a comme un appel au père au regard de l'acte sexuel - un appel au père que l'on peut éventuellement voir comme un appel à la défendre mais aussi bien comme un appel à se substituer à celui qui vient là faire intrusion -, le mot-clef de l'interprétation du second est au contraire le mot de *vengeance* - la vengeance de Dora à l'égard de la série des

hommes. De telle sorte même que Freud, dans un coin de son interprétation et comme la dernière couche de cet extraordinaire sandwich d'interprétations qu'il propose - c'est un véritable sandwich à la Mac Donalds avec différentes couches -, de telle sorte que Freud trouve, sous la vengeance à l'égard du père et la vengeance à l'égard de Monsieur K., la couche pour l'amour de Madame K., dont vous savez que Lacan fera le centre même de son interprétation.

Mais si on s'en tient à l'interprétation de Freud, on voit, d'un rêve à l'autre, comme s'inverser la position de Dora. Et on n'a pas, dans le fil de ce second rêve, à se surprendre que, prenant Freud dans la même parenthèse de l'hostilité et de la vengeance, elle lui annonce qu'elle n'ira pas plus loin avec lui. J'ai déjà ailleurs attiré l'attention sur l'extraordinaire attitude de Freud quand Dora lui fait cette annonce. Elle vient avec un gentil sourire pour lui dire: "*Je ne reviendrai plus*." Et Freud, froid comme un poisson, lui dit: "*Très bien, mais nous avons encore une heure et nous allons continuer d'interpréter votre rêve.*"

Il est certain qu'il manque là un petit peu de ressort, c'est-à-dire qu'il prend vraiment pour argent comptant ce dit de Dora. C'est seulement dans la conclusion qu'il évoque que peut-être il aurait pu essayer de lui témoigner l'intérêt qu'il prenait à son cas et à elle-même. C'est un fait qu'il ne l'a pas fait. Tout en soupçonnant qu'il aurait pu le faire, il n'a pas expliqué à Dora qu'elle était tout de même l'*agalma*, la chose précieuse de l'opération analytique. Il y a là une position sérieusement mortifiée de Freud, dans tous les sens du terme. Il faut toute son exigence scientifique pour qu'il nous en ait fait, avec cette franchise, l'aveu.

Évidemment, ça va de pair avec la position qu'il adopte dans la cure, qui n'est certainement pas à considérer comme celle du sujet supposé savoir. La position qu'il adopte est celle du sujet qui sait. C'est d'ailleurs ce qui le soutient dans toutes ses constructions. Ce qui soutient Freud dans l'activité de construction, c'est l'idée que lorsque fait défaut à la disposition du sujet une partie de son histoire, eh bien l'élaboration de savoir qu'il fait, lui Freud, peut en tenir lieu. C'est-à-dire qu'il part de la notion de l'équivalence entre le savoir qu'il élabore comme analyste et le savoir inconscient refoulé. Et quand le refoulement n'arrive pas à être levé, eh bien il fournit par ses déductions, hypothétiques sans doute, le morceau manquant.

Il y aurait beaucoup à dire sur la position de Freud à l'égard de la patiente, surtout quand on se trouve, comme c'était le cas à Milan, pouvoir comparer avec sa position dans le cas de l'Homme aux loups... pardon, de l'Homme aux rats. L'Homme aux loups c'est encore une autre affaire. C'est l'Homme aux rats, et là on s'aperçoit, au contraire, des extraordinaires bonnes dispositions de Freud à l'égard de celui-ci. Dès la première séance il le trouve formidable. Et tout le temps que ça dure, on assiste à une véritable lune de miel interprétative. Dès le début Freud trouve l'Homme aux rats spécialement intelligent, lucide et astucieux, et on peut dire qu'il ne se tient pas du tout comme avec Dora d'une manière assez froide, mais qu'au contraire il lui témoigne à plusieurs reprises, comme on le voit dans le journal de l'analyse du patient, l'estime dans laquelle il le tient - il le félicite chaleureusement, avec cette chaleur qui a fait défaut dans le cas de Dora.

À quoi faut-il imputer cela? Peut-être aux leçons que Freud a tirées du cas Dora. Peut-être aussi à une affinité plus grande avec cette grande obsession. Freud a certainement, pour parler de la névrose obsessionnelle, des termes beaucoup plus élogieux que pour parler de l'hystérie, en particulier pour parler de celle de Dora qu'il qualifie de petite hystérie. De l'autre côté, nous avons au contraire la grande obsession.

Il est certain aussi que la fonction du savoir est tout à fait éminente dans le cas de l'Homme aux rats, et vous savez que c'est sur cette base même qu'il est venu trouver Freud, puisque c'est à partir de la lecture d'un ouvrage de ce dernier - je crois que c'est la *Traumdeutung* ou la *Psychopathologie de la vie quotidienne* - que, se reconnaissant ici ou là, il s'est précipité chez Freud au moment de sa véritable panique obsessionnelle.

Les noces de Freud et de l'Homme aux rats sont donc célébrées sous les auspices du savoir et témoignent des effets transférentiels de l'écrit psychanalytique. C'est un effet transférentiel qui n'a pas disparu de nos jours et qui continue d'être un trait distinctif de la littérature analytique. Il est bien difficile de lire ces ouvrages sans que le sujet ne soit conduit à s'interroger sur sa propre position subjective. C'est seulement lorsqu'il est analysé, enfin lorsqu'il est supposé l'être, qu'il ne s'intéresse plus à se déchiffrer lui-même dans le texte mais qu'il s'occupe des erreurs du collègue. Mais ce n'est pas la

première lecture. La première lecture se fait le plus souvent sous la stimulation, l'excitation de l'effet transférentiel de l'écrit.

Je peux ajouter qu'il est inexact de penser que l'Homme aux rats soit seulement aller voir le sujet qui sait, même si nous avons dans son entrée en analyse comme l'illustration de l'algorithme du transfert. Il y a l'émergence chez lui de pensées qui sont extrêmement énigmatiques, qui l'incitent à des déplacements, des mouvements qui sont pour lui-même étranges et qui le précipitent auprès de l'auteur de l'écrit - auteur que l'on peut très bien appeler ici le signifiant quelconque, c'est-à-dire ce qui lui est venu en main. On peut donc dire que ça vérifie cet algorithme du transfert.

Ça, c'est ce qu'il dit en début d'analyse. Mais, en cours d'analyse, on apprend une autre raison qui l'a amené près de Freud. C'est à propos d'un fantasme marqué au coin de l'hostilité, où il s'imagine et avoue à Freud que la mère de Freud est très triste parce que tous ses enfants sont morts. Celui-ci s'empresse donc de découvrir les racines de cette fantasmagorie, et quelle est l'histoire qui vient? "*Je sais,* dit l'homme aux rats, *que vous avez un frère qui est un assassin.*" Freud rigole. Il écrit: "*Je rigole.*" Puis il s'avère que dans la presse viennoise, spécialement mal disposée à l'endroit de Freud, un journal avait fait ses choux gras d'une histoire survenue à Budapest où un Monsieur Léopold Freud tuait les gens dans les trains. On n'avait pas manqué, à Vienne, de reprendre l'information en disant que c'était quelqu'un de la famille Freud.

Freud garantit à son patient que cet homme de Budapest n'a rien à voir avec l'honorable famille Freud de Vienne, mais ceci nous fait apercevoir après coup que lorsque l'Homme aux rats est venu trouver Freud, il pensait avoir affaire non seulement à l'éminent psychiatre mais aussi au rejeton d'une famille assez dangereuse, exactement, pour tout dire, au frère d'un assassin. Là, la jouissance mauvaise de Freud est bien déjà présente dans la démarche première du patient, présente comme une cause de l'attrait transférentiel. Donc, pas seulement le savoir mais aussi la jouissance, et la jouissance mauvaise.

Je laisse de côté les développements que l'on peut faire sur ce sujet, pour, concernant le cas Dora, marquer que s'agissant aussi bien de la partie interprétation des symptômes que de la partie interprétation des rêves, l'index est pointé vers l'acte sexuel. Et il faut dire que c'est bien dans cette direction aussi qu'est pointé l'index de Lacan lorsqu'il nous donne les coordonnées de la passe - index précisément pointé dans cette direction pour formuler qu'il n'y a pas d'acte sexuel. L'interprétation du temps de Lacan diffère de l'interprétation du temps de Freud, au moins par ce fait-là qu'elle se repère non pas tant sur l'acte sexuel que sur son inexistence. Et c'est de la même veine que Lacan formulera, à propos de l'expérience analytique, ce qu'il a appelé *l'acte analytique*. *Il n'y a pas d'acte sexuel* mais *il y a l'acte analytique.* Entre ces deux formules, sans doute quelque chose se perd de la splendeur de l'interprétation freudienne, et c'est ce que nous allons examiner maintenant, après cette petite introduction dont l'occasion m'a été donnée par ma petite virée à Milan.

Nous en sommes toujours à cette diagonale du transfert qui va du *je ne pense pas* articulé au *Ca*, au *je ne suis pas* corrélat de l'inconscient - ces deux positions étant corrélées par une flèche que nous baptisons de l'opération transfert. La passe est ici ce qui répond au point de départ, en haut à droite:

Schéma 1

Je dirai que ce mathème de la passe - ce mathème qui curieusement fait l'objet d'un certain oubli, me semble-t-il, ou d'une certaine négligence aujourd'hui, puisqu'on parle beaucoup de la fin de l'analyse sans utiliser toutes les ressources qu'offre ce schéma premier de Lacan -, je dirai que ce mathème de la passe est aux yeux de Lacan une certaine résolution d'une impasse, ou, si l'on veut la nommer précisément, une certaine résolution de l'impasse de l'acte sexuel.

La résolution de l'impasse de l'acte sexuel, ce n'est pas que l'acte sexuel vienne à exister à la fin du processus. La passe, telle que Lacan en donne le concept, constitue une issue au regard de l'impasse que *constitue* l'inexistence de l'acte sexuel. On peut dire, au contraire, qu'il y a, pour Freud, l'acte sexuel, qu'il conviendrait que le sujet se fasse à l'acte sexuel, en particulier - puisque nous étions avec Dora - que le sujet hystérique cesse de se défendre de l'acte sexuel. Toute l'incitation de Freud, dans le cas même de Dora, vise à la pousser dans ce sens.

En définitive, en dehors même de ce qu'on peut imputer à la position de Freud, à son interprétation de la position de l'analyste - qui dans ce cas le conduit à ne donner à Dora aucun témoignage d'un contre-transfert positif -, indépendamment donc de la direction de cette position de Freud, on peut dire que l'impasse sur quoi achoppe le cas Dora, c'est l'impasse renforcée de l'acte sexuel à quoi au fond Freud l'invite. Il l'invite même tellement qu'il désapprouve sa patiente d'avoir confié à ses parents les manœuvres libidinales de Monsieur K. Vous savez qu'il y a deux ou trois phrases où Freud indique quand même que l'attitude d'une jeune fille, quand elle reçoit ainsi l'hommage de l'intérêt d'un homme, fut-il de vingt ans plus âgé et marié, devrait être de savoir faire avec, et non pas d'aller pleurer chez papa maman, etc.

Curieusement, cette moralité victorienne qu'on impute, on ne sait pourquoi, à Freud, on n'en voit pas, à lire le cas Dora, tellement la trace. On en voit plutôt un certain démenti qui est, il faut le dire, assez osé. Lacan d'ailleurs le signale quelque part.

On peut dire que ce cas achoppe sur ce forçage de Freud qui s'imagine que la résolution de l'impasse pour Dora, c'est de se réaliser comme sujet dans l'acte sexuel. Le point de vue qui s'exprime dans la théorie de la passe est tout à fait différent.

J'ai précédemment introduit ce commentaire des coordonnées de la passe en rappelant chez Lacan la première émergence de ce schématisme dans sa "Position de l'inconscient", et qui est, vous vous en souvenez, articulé en deux opérations de l'aliénation et de la séparation. L'aliénation veut nous déduire la nécessité de l'inconscient quand il y a rapport du sujet au signifiant. Et la séparation introduit, à la même place que le signifiant inconscient refoulé, le reste de jouissance qui est nommé par petit *a*.

Si on résume cette partie qui est ici introductive aux coordonnées de la passe, on la résumerait ainsi. Première opération: l'aliénation, avec le signifiant refoulé S1 figurant dans la partie centrale. Deuxième opération: la séparation, où ce qui figure dans la partie d'intersection est petit *a*. Ce qui résume ce schématisme, c'est que petit *a* vient à la même place que S1:

Schéma 2

1)

$ S1 S2

2)

$ a S1 S2

En définitive, il n'y a pas là seulement une position de l'inconscient comme l'annonce le titre de l'écrit de Lacan. Il y a aussi une position du *Ca* - une position du *Ca* comme ensemble des pulsions, comme nommant chez Freud la jouissance. Sans doute Lacan n'a t-il pas dit *position de l'inconscient et du Ca* dans son titre, comme après tout il aurait pu le faire. Il ne l'a pas dit parce que tout son schématisme était fait pour montrer l'inconscient et le *Ca* se recouvrant, pour montrer précisément l'objet *a* s'inscrivant à la même place que le signifiant refoulé.

C'est, en se servant des mêmes moyens, ce que veulent démentir les coordonnées de la passe. C'est à ce point nodal précisément que s'attaque le schéma de la passe. Le schéma de la passe, la raison de ce montage, c'est au contraire que le *Ca* et l'inconscient ne se recouvrent pas. Ce schéma nous les montre d'abord disjoints, ici le *Ca* et là l'inconscient, et Lacan, dans l'articulation même de la passe, prend soin de ne pas les faire se recouvrir. La façon dont il écrit la quatrième position met au contraire en rapport le *Ca* et le *je ne suis pas*, l'inconscient et le *je ne pense pas*. Disons que la raison

profonde de cette construction complexe, c'est, pour Lacan, de montrer, en démentant sa construction antérieure, que le *Ca* et l'inconscient ne se recouvrent pas.

Le travail sur le schéma de la passe incite à réordonner ce qui a été au cours du temps l'articulation de Lacan concernant la fin de l'analyse. Je me suis déjà livré à ça plusieurs fois cette année, et je le fais une fois de plus, mais cette fois-ci en après-coup de ce schéma-là.

Comment peut-on s'inspirer de ce schéma pour le saisir comme le point terminal d'une longue élaboration de Lacan où les termes ont d'abord été différents?

Si on part de ce schéma de la passe pour ordonner en retour les différents moments de l'élaboration de Lacan sur la fin de l'analyse - je ne vais pas prendre l'ensemble mais pratiquer des scansions, des sondages -, on s'aperçoit d'abord que le terme d'*aliénation* - qui figure aussi bien dans "Position de l'inconscient" que dans le schéma de la passe et qui a été pris en premier lieu comme qualifiant la position forcée, première du sujet - est depuis très longtemps présent dans l'élaboration de Lacan.

C'est d'abord présent sous les espèces de l'aliénation imaginaire. J'ai marqué la dernière fois que c'est dans identification et fantasme que se trouvait en quelque sorte ramassé ce qui soutient l'identité du sujet. Mais depuis les débuts de son enseignement, Lacan considérait que l'aliénation première du sujet est l'aliénation imaginaire. Il nous donne avec ses schémas d'autres éditions de l'aliénation, mais ça reste le terme-clef de la position première du sujet - l'aliénation et d'abord l'aliénation imaginaire.

Vous vous souvenez que pour le premier Lacan - j'entends celui qui procède de "Fonction et champ de la parole et du langage" -, l'analyse, le parcours analytique, c'est avant tout l'analyse du moi. C'est d'un retour aux origines du moi qu'il s'agit dans le parcours analytique et dans la fin de l'analyse. Ce parcours analytique, Lacan peut même, à l'époque, le qualifier de régression imaginaire. On peut le résumer dans le mathème suivant: aller du moi, *m*, à la mort que j'écris avec un grand M:

$$m \rightarrow \mathbf{M}$$

Avec la mort, on sort de l'imaginaire. Il ne s'agit pas de la mort réelle. Il ne s'agit pas non plus de la mort représentée, imaginarisée, dans la mesure où l'on ne peut pas se représenter la mort. Il s'agit d'une mort en quelque sorte symbolique, au regard de laquelle aucun savoir déjà élaboré ne vaut pour chacun.

La conception du parcours analytique qui est alors celle de Lacan, on peut dire qu'elle part du moi comme position narcissique du sujet, et qu'elle énumère les différentes identifications imaginaires qui ont été les siennes au cours de sa vie. Au fond, le narcissisme selon Lacan est articulé en forme double. C'est le moi dans son rapport à l'image de l'Autre, *i*(*a*), et dans son rapport à la mort, M:

$$m \rightarrow \mathbf{M}$$

$$m \rightarrow i(a)$$

C'est dire que ce qui dans l'analyse est obtenu, c'est l'énumération des identifications: i_1, i_2, i_3, etc., c'est-à-dire les différents Autres qui ont été ceux du sujet, et les différentes identifications du moi: m_1, m_2, m_3... D'ailleurs, on trouve, sur le schéma que Lacan a donné dans son écrit sur la psychose, quelque chose qui ressemble à ça, à savoir l'énumération des identifications imaginaires du moi. A la limite de cette série des identification petit *i* à l'image de l'Autre, on trouve l'Autre absolu, la mort. Et à la limite de ces figures du moi, on trouve l'exigence du sujet, S. A l'identification imaginaire du moi à l'image de l'Autre répond la subjectivation de la mort. Ce que Lacan appelle la subjectivation de la mort, c'est comme la limite de cette série infinie des l'identifications du moi à l'image de l'Autre:

$$\begin{array}{rc} \mathbf{i_1, i_2, i_3 \ldots} & \mathbf{M} \\ & \text{-----} \\ \mathbf{m_1, m_2, m_3 \ldots} & \mathbf{S} \end{array}$$

Ce à quoi Lacan se repère, c'est, au fond, à un fait d'observation théorisé comme prématuration de la naissance, et qui lui a permis de rendre compte déjà du stade du miroir qui place comme première expérience du sujet celle du clivage entre son image et son être éprouvé. C'est comme ça qu'il met en scène le stade du miroir - un clivage entre l'image et l'être, entre l'idéal de l'essence incarné dans l'image totale au miroir et l'existence, elle défaillante, du sujet. D'une certaine façon donc, déjà avec "Le stade du miroir", on assiste à une scission du sujet entre son image et son être, entre son essence et son existence.

C'est cette scission-là qui est déjà chez Lacan très paradoxale. Elle implique que le moi ne se retrouve que comme une image qui est l'image de soi, et que comme il s'éprouve aussi bien différent de cette image, cette image de soi est l'image de l'Autre. C'est l'image d'un Autre que lui-même. Il ne se trouve que comme image, et cette image, en même temps, elle lui est soustraite, elle lui est ravie par l'Autre. Donc, d'emblée, déjà dans "Le stade du miroir", déjà par le fait que l'image de soi est aussi bien l'image de l'Autre, il y a une perte. Il y a d'emblée une perte et même une soustraction.

C'est pourquoi, déjà à cette date, Lacan pouvait dire que le moi n'est que la moitié du sujet. C'est précisément: "*Cette moitié qu'il perd en la trouvant.*" C'est une formule qui peut paraître énigmatique et que j'essaye d'éclairer en disant que le sujet la trouve comme image de soi pour aussitôt la perdre, puisque c'est l'image de quelqu'un d'autre que celui qu'il s'éprouve être. De ce fait, il ne peut la retenir, cette image qu'il perd, qu'en cherchant à la doubler par l'image d'un autre, et ce indéfiniment. Ca devient donc le principe de cette double série infinie.

Ça suppose, par exemple, si on se repère sur l'expérience, qu'il y ait une avance imaginaire, une avance visuelle de l'organisme par rapport à l'achèvement même du système nerveux, du système moteur, qu'il y a donc prématuration. C'est ce décalage - ce décalage où il y a un écart, une béance - que Lacan appelle la mort. C'est en cela qu'il peut dire que dès sa naissance, "*le sujet reçoit une marque qui est la touche de la mort*". C'est la leçon la plus profonde de sa théorie imaginaire. La leçon la plus profonde de sa théorie imaginaire, c'est que "*la mort est incluse dans la* Bildung *narcissique*". C'est une de ses formules. La mort est incluse dans l'image narcissique. Une fois épuisé tout ce qui dans l'imaginaire la recouvre, c'est ce qu'on trouve aussi bien au terme du processus.

De ce fait, on peut dire qu'on aurait tort de se représenter le narcissisme lacanien comme un ensemble glorieux où l'on trouverait le moi régnant sans partage:

Schéma 3

m

Au contraire, on y trouve un partage. Le narcissisme lacanien, ce n'est pas "moi égale moi". Le narcissisme lacanien, c'est "moi égale l'Autre". Et c'est précisément la partie qui est perdue au moment où on la trouve. De telle sorte que déjà le narcissisme lacanien, si on s'inspire des coordonnées de la passe, il vaudrait mieux l'écrire ainsi, avec le moi sur une partie de l'ensemble, et une autre partie marquée *i*(*a*):

Schéma 4

m ***i(a)***

D'emblée, le narcissisme lacanien est un narcissisme avec une part perdue, avec une part qui est ravie par l'autre. C'est ça la première position du sujet quand Lacan fait la théorie du narcissisme. Sans doute c'est là que le sujet est soumis à l'aliénation imaginaire, mais c'est une aliénation imaginaire qui ne définit pas un champ dont il soit entièrement maître. C'est un champ qui est lui-même déjà marqué d'une perte.

Qu'est-ce qui viendrait au terme de l'opération transfert dans cette optique? On pourrait dire que l'on retrouve ici la position du sujet répondant à celle du moi, mais corrélative de la mort avec un grand M qui occupe cette part écornée en bas à gauche:

Schéma 5

C'est cohérent avec la doctrine de Lacan selon laquelle, dans la cure, l'analyste fait le mort. L'analyse fonctionne à la condition que l'analyste déjà anticipe sur le terme que le sujet aura à subjectiver à la fin du processus. L'analyste est déjà comme l'incarnation de ce terme du parcours analytique.

Cette aliénation imaginaire de départ, je relève que Lacan l'appelle aussi bien une aliénation libidinale, puisqu'elle suppose en effet que le lieu qui est investi est précisément celui de l'image de l'Autre. Ce que j'essaye de montrer, c'est que cette position d'image de l'Autre prépare déjà celle du *Ca*. La libido investit déjà cette image. C'est ce dont le sujet peut se plaindre d'une façon régulière, à savoir qu'on lui a ravi une jouissance imaginaire, ou encore qu'on l'a sevré de soins réels. Tout cela est à inscrire dans cette partie-là:

Schéma 6

Ca

m ***i(a)***

Voilà donc un effort, qui vaut ce qu'il vaut, pour transcrire, selon le schéma de la passe, des constructions de Lacan bien antérieures, et pour montrer qu'elles ne sont pas sans une certaine homologie.

Sans doute, il y manque quelque chose puisque tout semble ici se passer en terme d'image, jusqu'à cette image négative impossible de la mort. Il y a eu, il faut bien le dire, un certain retard de Lacan sur sa propre élaboration. Il est très singulier, en effet, que l'auteur de "Fonction et champ de la parole et du langage", quand il a eu à formuler une doctrine de la cure qu'on lui a demandée - on lui a demandé d'écrire pour un dictionnaire un article sur les variantes de la cure-type -, donne une théorie imaginaire de la cure. Ce décalage est notable. C'est une certaine prématuration à la naissance de la théorie de la cure chez Lacan, si je puis dire. Ca implique qu'il doit rattraper par après sa propre théorie de la cure et la mettre à l'heure de la parole et du langage.

Il nous donne, à cet égard, une autre version de ce point de départ - une autre version qui est quoi? Qui est que ce dont le sujet pâtit - puisque finalement, dans la position en haut à gauche, c'est toujours ce que l'on essaye de dire: de quoi le sujet souffre-t-il? -, ce dont le sujet pâtit, ce dont il souffre essentiellement, c'est de la parole et du langage. Ce que Lacan met en évidence, c'est qu'il y a, dans cette partie écornée, un grand S - pour *symbole* ou pour *signifiant*. Il y a un symbole dont le sujet ne dispose pas. Ca n'annule pas ce qui a été dit précédemment sur l'image et son écornage par l'image de l'Autre, mais ça le resitue dans le cadre de la parole et du langage.

Schéma 7

$\mathbf{S}_J$ **S**

De quoi il souffre, là, le sujet? Lacan fait la liste de ce dont il peut souffrir, et qui est au fond une liste de faits de parole: "*Les forfaitures, les vains serments, les manques de parole, les mots en l'air...*" Ce sont autant de façons qui qualifient la malfaçon première de la constellation symbolique qui préside à la naissance du sujet. Il y a, pour tout sujet, un symbole qui a fait défaut et qui aurait mis de l'ordre dans la symbolisation. De telle sorte que cette symbolisation se trouve contradictoire ou déconcertée et que, de ce fait, le sujet de la parole est toujours responsable d'une dette symbolique. Il est toujours en rapport avec une dette symbolique, et responsable de cette dette, même quand ce n'est pas lui qui la faite. Il se trouve hériter de cette dette avec le langage lui-même.

Ici, l'exemple princeps, c'est l'Homme aux rats. Vous savez que Freud rapporte la panique initiale du sujet, sa panique à être pris entre deux femmes, à la position du père exactement homologue entre deux femmes, avec l'imputation d'une trahison de la

parole, d'un choix honteux, d'une couardise qui font choisir la femme riche au détriment de la femme pauvre. Mais, au fond, ça traduit qu'il y a toujours un symbole qui n'est pas à sa place, que de ce fait la constellation symbolique est faussée, biaisée, que le sujet hérite donc d'une dette qui le fait coupable, que cette dette c'est finalement la parole elle-même qui l'engendre, et que la fin de l'analyse est de recouvrer cette dette.

Ce nouveau point de départ nous permet de revenir sur la façon dont nous avons schématisé l'aliénation imaginaire. On peut dire qu'avec la théorie du phallus, Lacan donne de nouveaux fondements au narcissisme. Les fonctions qu'il attribuait dans un premier temps à l'image de l'Autre, celle par rapport à quoi le sujet s'identifie, il en découvre la forme primordiale dans l'image phallique. D'une certaine façon, on peut dire que l'élaboration de Lacan progresse à mettre l'image phallique à la place de $i(a)$. L'identification inconsciente primordiale du sujet, par delà les figures de l'Autre, ce n'est pas en définitive son image au miroir. L'identification primordiale inconsciente est à l'image phallique. J'écrirai donc ce point de départ ainsi: le sujet à gauche, S, avec petit *phi* dans la partie ombrée:

Schéma 8

S φ

Cette identification phallique suppose aussi bien une homologation par l'Autre - qui d'ailleurs dans le schéma sur les psychoses est figurée sur la diagonale du carré -, une homologation par l'Autre dont le cœur est donné par le Nom-du-Père que je mets dans la petite zone à gauche:

Schéma 9

S φ

NP A

On peut dire que c'est ce qui expliquerait qu'ici la position de l'analyste puisse être donnée par le signifiant du Nom-du-Père, par cette zone ici à gauche.

Ce signifiant du Nom-du-Père, il est à une place fonctionnelle tout à fait précise puisque c'est le signifiant qui garantirait la consistance de l'Autre. De la même façon qu'avec S et petit *phi* nous avons toujours une inconsistance symbolique, on peut dire qu'ici on trouverait au contraire, par l'analyse, la consistance symbolique de l'Autre garantie par le Nom-du-Père:

Schéma 10

inconsistance symbolique

S φ

Schéma 11

consistance symbolique

NP

La trajectoire même de l'analyse partirait de cette symbolisation initiale déconcertée qui fait le sujet coupable, qui fait le sujet en dette. Et le sujet aurait alors

l'occasion de recentrer cette symbolisation et d'en vérifier la consistance grâce à l'analyste en position de Nom-du-Père.

La fin de l'analyse dans cette perspective, elle met en question, elle dégage l'identification dernière du sujet au signifiant phallique. Et ce que Lacan relève, c'est que Freud est arrivé jusque-là, est arrivé jusqu'à dégager cette relation du sujet et du phallus, mais qu'il n'est pas allé au-delà. C'est comme si on arrivait à aller au-delà de l'identification imaginaire: *i/m*, comme si on arrivait jusqu'à *phi*/S, c'est-à-dire à l'identification phallique, et comme si c'était là-dessus que Freud concluait son texte *Analyse finie et infinie*:

$$\frac{i}{m} \rightarrow \frac{\varphi}{S}$$

Ça veut dire que le désir foncier du sujet est d'être le phallus, c'est-à-dire ce qui, chez Freud, apparaît sous les espèces de l'avoir, c'est-à-dire le garder - et c'est chez l'homme le refus de la castration - ou l'acquérir - et c'est l'envie du pénis chez la femme.

Mais la question que de là Lacan a posée, c'est comment mettre en question cette identification. Comment mettre en question l'identification dernière au signifiant phallique? C'est-à-dire: en quoi est-ce que quelque chose qui se passe dans cette zone-là, en bas de la diagonale du transfert, en quoi quelque chose qui a lieu dans le rapport du Nom-du-Père à l'Autre peut mettre en question l'identification phallique?

Schéma 12

NP A

C'est là que Lacan fait le pas essentiel de mettre en cause le Nom-du-Père. D'où vient la force de l'identification phallique du sujet? Sa force lui vient de ce qu'elle répond au désir de l'Autre. Ce qui peut paraître être là une fixation du sujet est en fait strictement dépendant du désir de l'Autre. C'est là que pour pouvoir mettre en question cette identification, il faut toucher à l'Autre. Il faut y toucher dans l'analyse elle-même. La fixation du sujet à son identification phallique, dans la pratique même de Freud, elle tient à la nature du désir de l'Autre, c'est-à-dire du désir de l'analyste tel qu'il est mis en pratique, en acte dans les cures mêmes de Freud. C'est donc sur ce point que Lacan s'aperçoit qu'il faut mettre en question le désir de l'Autre dans la cure elle-même. Il faut que le désir de l'analyste ait une autre structure que celle du désir de l'Autre articulé à cette identification:

$$d(A) \rightarrow \frac{\varphi}{S}$$

On peut dire que chaque fois que Freud prône l'acte sexuel ou qu'il voit dans l'acte sexuel la solution de l'impasse du sujet, il maçonne au fond cette identification phallique du sujet. Et c'est à cela que Lacan oppose très tôt une double découverte - une découverte quant à l'Autre et une découverte quant à la jouissance.

La découverte quant à l'Autre, c'est que, foncièrement, le Nom-du-Père est un semblant. Et Lacan le découvre bien avant de le formuler ainsi pour ses auditeurs. Le Nom-du-Père est foncièrement un semblant, et le champ de l'Autre lui-même est sans garantie. L'Autre, ce n'est pas l'Autre avec un grand A. L'Autre, c'est grand A avec une barre: A ---> A. Par sa phase la plus profonde, le grand Autre c'est l'Autre avec une barre, et l'analyste doit s'égaler à cette position-là.

Ce A barré, il signifie qu'il n'y a pas dans l'Autre de signifiant de la garantie du signifiant, qu'il n'y a pas de Nom-du-Père qui puisse en répondre définitivement, ou, si l'on veut, qu'il n'y a pas d'Autre pour garantir l'Autre, c'est-à-dire, en résumé, qu'*il n'y a pas d'Autre de l'Autre.*

Ça, c'est du côté du désir de l'Autre, c'est-à-dire que c'est du côté de la question: *Que me veut-il?* C'est aussi bien ce qui se traduit, pour le sujet, par une incompatibilité du désir avec la parole.

Deuxièmement, il y a la question: *Que suis Je au-delà de l'identification phallique?* Là, nous avons la réponse: *Je suis à la place de la jouissance*. Cette réponse institue une antinomie entre l'Autre et la jouissance, et elle assume que l'Autre est foncièrement inconsistant.

Dans le schéma précédent, l'inconsistance était, si l'on veut, le malheur du sujet, le fait qu'on ait touché au signifiant et qu'il y ait quelque chose de pourri dans ce royaume de Danemark. Et l'analyse c'était de restituer à sa bonne place le Nom-du-Père pour que ça cesse d'être pourri au royaume de Danemark.

Schéma 13

S_J S

Mais A barré veut dire qu'au royaume de l'Autre, il y a quelque chose qui est définitivement, non pas pourri, mais perdu - quelque chose qui est définitivement inconsistant dans l'Autre.

C'est en touchant au désir de l'Autre, c'est en touchant à la structure de l'Autre qu'alors, pour Lacan, peut se défaire l'identification phallique, et à sa place se révéler le *moins phi* et son articulation avec petit *a*:

$$\frac{(-\varphi)}{a}$$

J'ai essayé une sorte d'archéologie du schéma de la passe chez Lacan. Elle conduit à formuler la passe comme une double révélation. Lorsque le *Ca* vient à la place du *je ne suis pas*, alors se révèle la vérité de la structure de l'Autre, la vérité de son inconsistance qui est la consistance de l'objet *a*. Lorsque se révèle la vérité de la structure, on peut dire que se révèle la vérité de la jouissance, qui n'est pas la jouissance de l'Autre sexe, qui n'est pas la jouissance de l'Autre corps - la jouissance de l'Autre corps est déjà un déplacement - mais qui est la jouissance de l'objet *a*.

La seconde révélation, elle se produit quand l'inconscient vient à la place du *je ne pense pas*, et c'est la révélation que toutes les significations de l'inconscient - si foisonnantes qu'elles soient et si astucieuse que soit l'interprétation à les suivre - achoppent toujours sur le même point, toujours sur le fait qu'aucune signification engendrée par l'articulation signifiante ne permet de recouvrir l'essence de la sexualité.

À cet égard, cette seconde révélation est en quelque sorte la révélation de la vérité de la castration, à savoir le non-rapport signifiant des sexes. De telle sorte que les expériences d'impuissance, dont Lacan parlait depuis "Le stade du miroir" - le stade du miroir incarne la première expérience d'impuissance - se concluent sur une expérience d'impossible, et que la pensée, y compris la pensée inconsciente, est inadéquate à la réalité du sexe. C'est là ce que Lacan a appelé le secret de la psychanalyse, à savoir qu'il n'y a pas d'acte sexuel, à quoi il donnera plus tard cette inflexion de dire "*il n'y a pas de rapport sexuel*".

C'est de ce point-là que Lacan rebondira pour définir l'expérience analytique à partir de l'acte analytique. Au fond - et pour le dire en court-circuit puisque j'arrive à la fin de cette avant-dernière séance -, *il n'y a pas d'acte sexuel* signifie qu'il n'y a pas d'acte qui permette de formuler la relation entre l'homme et le femme: H <> F. L'acte sexuel ne permet pas de vérifier, au niveau du signifiant, la relation entre l'homme et la femme. A cet égard il ne fait pas preuve. Et même la jouissance obtenue dans l'acte sexuel ne fait pas preuve.

Dire qu'il y a un acte analytique, c'est dire qu'au contraire dans l'analyse - où on ne peut pas davantage vérifier l'acte sexuel - on peut vérifier la relation du sujet avec le reste de jouissance, et que, dans l'analyse, $ <> *a* peut alors, oui, trouver sa formule. Ce que Lacan a appelé la passe, c'est exactement le résultat de l'acte analytique en tant que, lui, il permettrait de toucher et de transformer, au niveau signifiant, la relation du sujet avec ce reste de jouissance. Et c'est pourquoi on peut faire ce parallèle qui peut paraître extravagant, ce parallèle entre l'acte sexuel et l'acte analytique:

H <> F

$ <> *a*

Je donnerai la dernière leçon de ce cours la semaine prochaine.

XXIII - Cours du 29 juin 1994

Vous êtes bien gentil d'être encore ici. On m'entend ?... Il y a une petite difficulté avec le micro du fait que je ne porte pas de cravate aujourd'hui... Ca va, au fond?... Je vais donc mettre un point final, mais très provisoire, à mon investigation. Provisoire parce que je la poursuivrais, si j'en ai l'occasion, lors de la Rencontre internationale consacrée à la conclusion de la cure, et l'année prochaine en fonction de cette Rencontre.

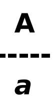
La passe prend son sens le plus essentiel du rapport du sujet à la réalité sexuelle. Cette réalité, Lacan l'a exprimée en terme d'*acte* et pour le nier, pour nier l'acte sexuel tout en affirmant, corrélativement, l'acte analytique. Il a nié qu'il y ait un acte qui puisse toucher le rapport à l'Autre sexe et qui soit l'acte sexuel. Mais il a affirmé qu'il y a un acte qui peut toucher le rapport du sujet à la jouissance, et, ces actes, c'est l'un par rapport à l'autre qu'il faut les situer.

Il faut donner sa valeur au fait qu'il ait inscrit sa découverte, sa formulation de la fin de l'analyse comme la passe dans le mouvement de la logique du fantasme. Le fantasme - dont l'écriture est déjà bien révélatrice: ($ <> *a*) - est ce qui permet de croire que le désir a rapport au sexe, rapport à l'Autre sexe, ou au même sexe - mais quand bien même il s'agit du même, ça se joue encore au regard de l'Autre sexe.

La logique du fantasme dans l'analyse, telle que Lacan l'articule, est faite pour conduire de cette formule initiale à une formule toute opposée que j'écris ainsi : *a* → $.

$$\left\{ \begin{array}{l} \$ <> a \\ a \rightarrow \$ \end{array} \right.$$

La logique du fantasme conduit, dans l'analyse, à la révélation de la pulsion - révélation que le désir est conditionné, causé par la jouissance ou par ce qu'il en reste au sujet. Si le fantasme semble relier le sujet à l'Autre, la pulsion, si je puis dire, s'en passe. C'est le fondement de la révélation essentielle dont il s'agit. Là où il semblait y avoir l'Autre, il y a, en fait, petit *a*:



$$\frac{A}{a}$$

Là où il semblait y avoir le champ de l'Autre, il y a le reste de jouissance. Là où il y avait l'inconsistance de l'Autre, se révèle une consistance étrangère à ce champ - consistance qui est celle d'un objet et qui repousse cet Autre dans l'illusion. Cette illusion, dans l'analyse, c'est celle de ce que Lacan a appelé *le sujet supposé savoir*. Et la chute de cette illusion se marque, ne disons pas à la séparation d'avec l'analyste, mais bien avec la fin de l'appétence à s'analyser, de l'appétence à se chercher dans l'Autre. De telle sorte que cette révélation dans l'analyse est celle de ce qu'on peut appeler la chute du sujet supposé savoir, révélant à sa place ce qui lui donnait son apparence d'être, à savoir ce qui, de jouissance, peut revenir au sujet:

$$\frac{S\ S\ S}{a}$$

La fin de l'analyse, si on la structure ainsi, comporte toujours quelques traits de cynisme, au sens où le cynisme est cette position subjective qui s'instaure du savoir que l'Autre n'existe pas. Le cynisme, c'est quand il s'agissait d'une manière d'être, d'un style de vie philosophique, très éloigné de la pratique universitaire, en ce temps où elle était encore impensable. C'est là ce que les cyniques ont illustré: vivre comme si l'Autre n'existait pas. C'est ce qui est désigné, en une récupération devenue légendaire par diverses anecdotes, comme jouissance du corps propre.

La position cynique paradigmatique, c'est Diogène, qui marquait pour tous son mépris de l'Autre, de l'Autre sexe, du rapport sexuel, en se livrant, dit-on, en public à la masturbation. Acte de défi à l'endroit de l'Autre. C'était dire que rien ne pouvait valoir

auprès de la jouissance du corps propre, et que l'Autre pouvait aller, si je puis dire, se rhabiller - Diogène lui-même l'étant à peine.

C'est ainsi que curieusement, dans les avatars historiques du cynisme, on peut placer le dandysme, dont je me suis trouvé parler il y a deux jours, dans ce qui aurait pu passer d'ailleurs pour la conclusion provisoire de cette année. Peut-être y a-t-il quelque paradoxe à réunir ici le cynique et le dandy, étant donné que le dandy est resté dans l'imaginaire pour précisément le soin apporté à sa vêture. Un usage un peu relâché du terme identifie le dandy à ce soin extrême porté à son vêtement, à ce trait que le nommé Georges Brumel a incarné dans les mémoires comme étant l'arbitre de toutes les élégances, et faisant peser la dictature de son goût sur la plus fière aristocratie du monde. Au point qu'on l'a traditionnellement comparé, à son avantage, à l'empereur Napoléon, et ce depuis que Lord Byron a dit qu'il aurait préféré être Brumel plutôt que Napoléon.

Cette proposition a roulé au cours du XIXe siècle jusqu'à ce que le nommé Alexandre Kojève fasse de Georges Brumel, dans une sorte de canular sérieux dont il était prodigue, un des pères du monde moderne entre Hegel et le marquis de Sade - Brumel ayant compris qu'après Napoléon l'héroïsme devait se dresser en costume civil, que c'en était fini du militaire, que le militaire était désormais une voie sans issue vers l'héroïsme. Après un petit temps pour qu'on s'en aperçoive, on peut dire que ça éclate aujourd'hui comme une vérité commune. Nous avons comme militaires des techniciens. Ce n'est que de loin en loin, pour amuser la galerie et dans des coins qui n'importent pas essentiellement à l'esprit universel, que l'on met en valeur tel ou tel trait d'héroïsme de cette caste.

La figure du dandy est restée une figure fascinante pour les hommes de lettres, depuis Byron. Et, pour ne citer que nos auteurs français, il est saisissant de voir la place que cette figure occupe aussi bien pour Stendhal que pour Balzac ou Baudelaire. On peut dire qu'elle triomphe, à la fin du XIXe et au début du XXe, dans cet extraordinaire culte de l'homme distingué, de l'exquis, auquel participent aussi bien un Maurice Barres qu'un Marcel Proust.

D'où vient cette extraordinaire fascination du dandy? C'est que le dandy, c'est l'image de l'homme impassible. Ca ne s'emploie, notons-le, qu'au masculin. Il n'y a pas de dandyettes. C'est quelque chose de proprement masculin. C'est l'homme impassible et, au fond, l'homme parfait, celui qui présente une apparence de lui-même sur laquelle il n'y a rien à reprendre. C'est lui qui, au contraire, et à l'occasion du seul fait d'apparaître, tourne l'Autre en ridicule. Les seuls mots que l'on a de Georges Brumel témoignent, il faut le dire, d'une inconvenance, de mauvaises manières qui sont très loin de la courtoisie à la française. Le dandy, c'est à la fois le comble de l'éducation mondaine dans sa personne et, en même temps, il est si parfait qu'il démontre de bien mauvaises manières.

Toute l'éducation de la bête virile à quoi on s'est livré dans la culture occidentale depuis l'amour courtois, sous la férule des dames, et qui a porté tous ses effets dans la culture française classique, inspirée de l'italienne - *Le livre du courtisan* de Balthazar Castiglione -, est là comme démentie par une grossièreté de propos, spécialement à l'endroit des dames, des dames titrées, qui fait contraste avec le soin extrême apporté à sa propre apparence.

Le dandy, pourquoi a-t-il fasciné l'imagination littéraire à ce point? Sans doute témoignait-il d'une parfaite satisfaction de soi-même. En cela, le dandy est une figure de la fatuité. Notons aussi bien que le mot de *fat* - je l'avais signalé jadis - ne se dit qu'au masculin. Comme le mot de *dupe* ne se dit qu'au féminin. Le dandy nous montre qu'il n'a besoin de personne, et en particulier qu'il n'a pas besoin de l'Autre pour être ce qu'il est. Il s'applique spécialement à ne démontrer jamais aucune surprise. C'est lui qui surprend. C'est lui qui fait de l'effet. Lorsqu'il obtient de l'Autre, de l'assistance du grand bal auquel il assiste, l'émoi d'un "*Ah! ce Brumel... Inimitable!*", lorsqu'il obtient cet effet, il s'éclipse. Je rappelais que Brumel, au comble de la gloire dans l'aristocratie anglaise, ne daignait plus paraître aux bals qu'à la porte, jettant un regard alentour, lâchant une parole dévalorisante sur tel ou tel, voire sur l'ensemble, et puis puift! il était parti.

Par là, même sous ses oripeaux qui faisaient son charme et sa célébrité - spécialement sa cravate, puisqu'il avait un art, pour nouer sa cravate de mousseline, qui fait pâlir nos exercices stéréotypés, ce qui fait que je ne me suis vraiment pas senti ce matin le goût de nouer à la va-vite une cravate commune, une de ces cravates qu'on achète, alors que la sienne était unique dans sa matière et dans son nouage -, en dépit

donc de ses oripeaux, le dandy a fasciné parce qu'il représentait dans notre monde une réédition du cynisme antique.

Barbey d'Aurévilly, qui a consacré un essai à Georges Brumel qui s'appelle *Du dandysme de Georges Brumel*, signale en note le rapport entre le calme du dandy et celui de l'homme antique. Il fait, bien sûr, une différence. Le calme de l'homme antique tient à l'harmonie où il s'inscrit, alors que le calme du dandy ne va pas sans une certaine contention. Il faut plutôt se le représenter - Barbey d'Aurévilly nous y invite - selon tel tableau de Giraudet où l'on voit, je crois, Pyrrhus, les bras croisés, affrontant impassible les reproches d'Hermione.

Cet exemple a toute sa valeur puisque ce par quoi le dandy ne se laisse pas surprendre, c'est avant tout par la féminité. On peut dire qu'il incarne en lui-même une grande force d'âme devant la castration. D'ailleurs, il est saisissant que l'on ne connaisse pas à Brumel, bien qu'il ait régné pendant vingt ans sur l'aristocratie anglaise, de maîtresses. Ici ou là dans les anecdotes, on laisse entendre qu'il était pourtant orienté de ce côté-là - ce qui ne paraît pas absolument évident ni certain - mais que l'Autre sexe n'était pas ce qui l'occupait. A cet égard, ça lui fait une parenté de plus avec notre Diogène.

Il y aurait beaucoup à dire encore sur le dandy, sur cette figure héroïque, sur cette figure qui est une figure du maître moderne - maîtrise de ses émotions, maîtrise de tous les actes de la vie quotidienne, maîtrise du lien social. Dès qu'il a cessé d'être reconnu, Brumel s'est éclipsé, il est parti chez les sauvages, en France, juste de l'autre côté du Pas de Calais - ce qui reste du héros se trouvant, dit-on, dans le couvent du Bon Sauveur à Caen où l'on m'a déjà promis d'aller faire une enquête.

C'est Baudelaire qui lui-même voit dans le dandy, auquel il consacre un chapitre de son écrit *Le Peintre de la vie moderne*, ce qui est permis d'héroïsme dans notre époque de décadence. Je place donc ce dandy en exergue du dernier cours de cette année, puisque j'ai été même jusqu'à m'interroger sur ce que la position de l'analyste devait à celle du dandy - m'en trouvant d'autant plus justifié que l'on a imputé à Lacan, sans doute pas à tort, d'avoir été un peu dandy. Je laisse donc cette figure impassible trôner à la porte de ce dernier cours et je vous ramène à notre fin de l'analyse.

Notre fin de l'analyse, elle est bien abordée, chez Freud, par le rapport avec l'Autre sexe. A la pointe de son article, "Analyse finie et infinie", c'est ce qu'il signale comme difficulté ultime. Est-ce une difficulté avec la différence des sexes? C'est précisément plutôt la difficulté du sujet comme tel avec la féminité. Freud a frappé une expression qui reste pour qualifier cette difficulté - l'expression de "*refus de la féminité*". Ne pas vouloir être une femme. Sans doute y a t-il d'ailleurs quelque chose chez le dandy qui est en relation avec ce "ne pas vouloir être une femme", et ceci alors qu'il s'atiffe avec plus de soins qu'une belle. Il ne recule pas à passer deux bonnes heures à sa toilette le matin, et à faire les tailleurs, les bottiers, les chapeliers pour partout chercher le plus exquis, alors qu'en même temps rien de ce qui est femme ne l'émeut.

Ne pas vouloir être une femme, on pourrait l'exprimer ainsi en songeant à la phrase dont est habité un moment le président Schreber dans le pressentiment de la folie, à savoir qu'il ne serait pas beau d'être une femme en train de subir l'accouplement. C'est dans la psychose que cette féminisation est désirée et assumée. C'est ce que Lacan a appelé le pousse-à-la femme. Mais ce que relève Freud, c'est que là où il n'y a pas psychose, ce qui s'isole bien davantage, c'est le pousse-à-l'homme - l'aspiration à la virilité, dit Freud. C'est le facteur décisif qui, pour lui, s'isole au terme de l'analyse - le facteur pousse-à-l'homme, qui s'exprime différemment selon ce qu'on peut appeler le sexe biologique mais qui reste le sexe signifiant: on le dit homme ou on la dit femme à partir d'un certain nombre de caractères sexuels, avec une certaine inquiétude quand ils ne sont pas suffisants.

Le pousse-à-l'homme chez l'homme se manifeste dans l'exigence d'être un homme, comme s'il était menacé de ne jamais l'être assez et qu'il fallait alors le prouver. C'est ainsi que l'homme s'épuise dans la démonstration de sa virilité où Freud relève la présence de surcompensations excessives qui témoignent d'une mascarade virile qui a pour but de démontrer qu'il n'occupe pas de position passive, dans la mesure où la valeur virile dans l'imaginaire est, selon Freud, l'activité, et que la position passive a une signification de castration - une *Bedeutung* de castration.

Lacan a continué dans la même voie jusqu'à signaler le doute qu'il fallait laisser peser sur les messieurs embrassant des professions spécialement viriles comme celle de

militaire. Il signale une fois que, à son expérience, le choix de cette profession pourrait bien indiquer une certaine faiblesse ou incertitude du côté du rapport à l'Autre sexe. Faire la guerre plutôt que faire l'amour.

Il y a deux jours, j'ai d'ailleurs commenté, à l'invitation qui m'était faite, un petit texte d'Alexandre Kojève sur les romans de Françoise Sagan. C'est un petit texte qui est signalé par Lacan dans le dernier chapitre de son *Séminaire IV*. Il invite ses auditeurs à se reporter à ce travail, précisément pour se mettre au parfum de ce qui a évolué dans le rapport de l'homme à la femme au cours des années 1950. J'ai donc fait le travail de lire et de commenter ce texte, et Kojève, au fond, il conclut qu'à l'époque du savoir absolu, en fait, il n'y a plus d'homme, il n'y a que des semblants d'homme.

Le fait qu'il n'y a plus d'homme, il en voit la preuve dans les romans de Françoise Sagan où les jeunes filles yeutent les messieurs en petite tenue sur la plage. Ca lui paraît du dernier croquignole, puisque classiquement le mâle porte armure, porte de grandes bottes très difficiles à enlever, et que là, au contraire, on voit ces messieurs musarder, regarder leur bronzage, ces messieurs qui sont en plus manipulés, il faut le dire, de façon machiavélique par les jeunes filles. Cette disparition contemporaine du viril selon Kojève s'accompagne d'un certain nombre de mascarades de ceux qui "font l'homme", et il se gausse de la triade Malraux, Montherlant et Hemingway, qui ont illustré, en effet, à cette époque d'un peu avant la nôtre, le reste de virilité d'une façon spécialement démonstrative.

Pour en revenir au pousse-à-l'homme chez l'homme, disons qu'il se marque, selon Freud, par le refoulement de la position passive. Je peux noter, à ce propos, que Lacan évoque l'article de Kojève précisément au moment où il identifie la position du petit Hans comme une position passive chez l'homme, et qu'il met en question la virilité du petit Hans. Malgré son choix d'objet indiscutablement hétérosexuel, on repère chez le petit Hans une position foncièrement passive.

Du côté femme, pour Freud, c'est l'aspiration à la virilité, c'est le pousse-à-l'homme qui, après s'être étalé durant la phase phallique, connaît le refoulement. De telle sorte qu'à partir du même facteur, le pousse-à-l'homme, on voit deux refoulements inverses: l'homme refoule la féminité tandis que la femme refoule la virilité. Mais, chez la femme, Freud signale qu'il y a deux parts à faire. Il y a une part de virilité qui est soustraite au refoulement et qui va se trouver influencer le caractère par les transformations que cette aspiration à la virilité subit dans le sens de la féminité. Ca veut dire qu'à partir de l'aspiration à la virilité, le sujet construit, édifie sa féminité. Comme nous l'avons déjà vu cette année, le désir du pénis devient désir d'enfant ou désir de l'homme phallophore.

Au fond, tel que Freud situe ces désirs féminins, il en fait des transformations du désir viril, du désir du pénis, dans un sens conforme à la féminité. Comme si la féminité était faite foncièrement d'un élément mâle, d'un élément viril transformé, métaphorisé.

La seconde part, c'est celle de la virilité qui est refoulée mais qui est par là-même conservée et qui revient perturber le sentiment même de la vie chez la femme. Ca fait que, d'un côté, l'homme n'est jamais assez homme à son gré, et est donc lancé dans une course éperdue aux signifiants virils, et que, de l'autre côté, la femme est inconsolable. C'est ce que Freud repère dans l'analyse à la place toute spéciale de la dépression dans la clinique féminine. On peut penser qu'il a observé la récurrence et la profondeur des épisodes dépressifs chez la femme, et qu'il rapporte ces accès de dépression à la certitude intérieure que la cure analytique ne servira à rien dans l'ordre du pousse-à-l'homme. Ce diagnostic phallique vient donner comme la raison des épisodes dépressifs répétitifs chez la femme.

Freud ne s'occupe pas de leurs détails, de leurs thèmes. Il dit que foncièrement cette déclaration de l'impuissance de l'analyse ou de l'analyste renvoie en fait à ce que la cure analytique et les transformations qu'elle autorise ne permettent pas de satisfaire le pousse-à-l'homme.

Notons que lorsqu'il évoque cette insatisfaction chez l'homme par rapport à une virilité idéale, Freud formule que l'homme ne veut pas se soumettre à un substitut paternel. Il ne veut pas se trouver en position passive féminine à l'endroit d'un autre homme. Cette proposition de Freud a été diversement déchiffrée et on y a vu le témoignage de son désir à lui d'être le maître incontesté par rapport à ses élèves et qu'il leur reprochait là de se soustraire à sa tutelle. Il y a là un déchiffrement en termes d'histoire de la psychanalyse.

Mais laissons ça de côté pour donner toute sa valeur à cette évocation de la fonction paternelle dans son rapport avec cette castration refusée par les deux sexes. Freud, dans les termes qu'il utilise, souligne que quelque chose reste inaccompli de l'Œdipe, au moins de l'Œdipe dans sa fonction normativante. Sa fonction normativante, c'est ce que nous appelons la métaphore paternelle, et on peut dire que c'est à cela que fait appel Freud pour situer la fin de l'analyse. Pour qu'une analyse se termine et surmonte cet obstacle qui s'appelle le refus de la féminité, la signification de la castration, celle qui déprime la femme et celle que refuse l'homme, il faudrait que s'accomplisse la métaphore paternelle en tant qu'elle instaure un juste rapport au Nom-du-Père qui est la condition pour qu'émerge une signification correcte du phallus. On peut rapporter la signification déprimante de la castration au défaut d'un juste rapport avec le Nom-du-Père.

Ce que Freud appelle le refus de la féminité, c'est, dans le texte lui-même - ça se voit - le refus de la *Bedeutung* de castration. C'est le refus de ce que Lacan a écrit *moins phi.* Par là, c'est dire que sous le rapport à l'Autre sexe, sous cette difficulté du rapport à l'Autre sexe dont il est question à la pointe d'"Analyse finie et infinie", il y a un rapport au phallus. La vérité du rapport à l'Autre sexe, c'est le rapport au phallus.

C'est de là que Lacan est venu et qu'il a traduit le refus freudien de la féminité. Il l'a traduit en attachement dans les deux sexes à l'identification phallique. Là où Freud disait: *ne pas vouloir être une femme*, Lacan a dit d'abord: *vouloir être le phallus.* Certes, être le phallus, c'est paraître le phallus, ce qui introduit pour les deux sexes une problématique de la mascarade, du paraître, que l'on peut écrire aussi *parêtre*. D'où la notion de la fin de l'analyse, qui se superpose à ce que Freud a avancé dans son article fameux, comme d'un renoncement à être le phallus, et d'un passage au registre de l'*avoir*. C'est mettre en évidence la fonction de la métaphore paternelle comme terme de l'analyse.

Cette identification phallique, où Lacan ramasse le refus de la féminité, cet *être le phallus*, tient essentiellement au désir de la mère. A cet égard, la fin de l'analyse, si on la prend dans cette perspective, c'est surmonter le désir de la mère - le désir de la mère en tant que femme, c'est-à-dire en tant que ce sujet qui a le désir du pénis et qui l'a transformé en désir vers l'enfant. C'est ainsi que la fin de l'analyse peut être transcrite: échapper à cette identification conditionnée par le désir de la mère comme femme - désir qui est au fond son désir du phallus, sans doute transformé, comme dit Freud, en désir d'enfant, mais qui reste marqué de sa prégnance phallique primaire.

À cet égard, l'exemple du petit Hans est là pour nous montrer un sujet qui, dans la résolution même de son symptôme phobique, ne surmonte pas cette identification. Si Lacan, en effet, définit le phallus comme signifiant du désir de l'Autre, il ne faut pas oublier qu'il s'agit essentiellement là de l'Autre comme maternel. La métaphore paternelle serait celle par quoi le Nom-du-Père vient dominer le désir de l'Autre comme maternel, permettant qu'émerge une signification du phallus distincte de toute identification. C'est pourquoi quand il traite de "La signification du phallus", Lacan peut dire que c'est de la loi introduite par le père que dépend l'avenir du sujet. Si l'on fait parler le Nom-du-Père, il dit: *tu n'es pas le phallus*.

Sans doute, avant de poser la fin de l'analyse en ces termes, Lacan utilise-t-il, dans sa "Signification du phallus", l'identification phallique comme clef de la vie amoureuse et articule diversement *être le phallus* et *n'avoir pas le phallus*, mais je laisse ça de côté puisque je l'ai déjà évoqué plusieurs fois.

Nous avons donc par Lacan une première transcription de la problématique freudienne qui se centre sur ce *moins phi*, qui traduit le refus de la féminité par l'identification phallique, et qui donc propose le *moins phi* comme clef de la fin de l'analyse. Mais c'est un *moins phi* qui est amené dans le cadre d'une problématique de l'identification et du désir, et c'est là que s'introduit une seconde traduction.

On peut également prendre appui sur ce *moins phi*, non pas en terme d'identification et de désir, mais en terme de jouissance. C'est là le pas qui est fait quand la signification du phallus comme concernant la jouissance - avec le *ne pas* qui est ici marqué par le signe *moins* - est moins un *Tu n'es pas le phallus* qu'un *Tu ne satisfera pas le désir de la mère*, ou, au-delà, un *Tu ne satisfera pas ton désir de la mère*, ou enfin: *Tu ne jouiras pas de la mère*. Autrement dit, la seconde traduction de *moins phi* concerne la jouissance en tant qu'elle porte avec son *moins* la marque d'une interdiction. Si sous le rapport à l'Autre sexe, il y a un rapport au phallus, il y a, sous le rapport au phallus, un

rapport du sujet à la jouissance. Et c'est de ce rapport du sujet à la jouissance qu'il est question dans la passe.

Le rapport du sujet à la jouissance est double. Il s'inscrit d'abord comme interdiction, *moins phi* comme manque-à-jouir - ce qui veut dire aussi bien que le sujet n'a pas ce qu'il faut pour obtenir une jouissance totale, qu'il est voué à l'insatisfaction. La deuxième écriture qui complète cela et qui n'est pas du tout chez Freud, c'est petit *a* comme positivité de jouissance, comme symbole que dans le manque-à-jouir, qui est écrit au fond génitalement, continue d'être préservée une jouissance d'un autre type, une jouissance qui n'est pas en elle-même de l'Autre sexe, une jouissance en dépit de ce qui défaille de la copule avec l'Autre sexe.

$$\frac{(-\varphi)}{a}$$

Par-delà la difficulté du rapport à l'Autre sexe, ce qui se révèle - le terme de *révélation* est là pour indiquer qu'avant c'était voilé - c'est le rapport du sujet à une jouissance qui n'est pas à proprement parler sexuelle, en ce qu'elle ne tient pas à la relation à l'Autre sexe.

Dès lors, la passe concerne ce qui se joue derrière l'identification phallique. Disons-le ainsi: il y a pour le sujet un être d'identification. Quand on parle d'être le phallus, ça concerne une identification. C'est un être d'identification qui a toujours quelque chose d'illusoire et qui se soutient toujours de l'Autre. C'est l'Autre qui en est le principe et la clef. L'identification, c'est l'être du sujet dans l'Autre. C'est l'Autre qui le lui prescrit. C'est l'Autre qui le revêt de ce costume. C'est ce costume que refuse le cynique. Le dandy, lui, il accepte ce costume mais pour en faire quelque chose qui est de l'ordre de l'exception. Et, de ce poste même, il fait ensuite un pied de nez, il tire la langue à l'Autre. Tout en recevant cette identification et suscitant tout ce murmure de l'Autre ou tous ces écrits de l'Autre, il fait en même temps comme s'il l'ignorait.

À côté de l'être d'identification, il y a l'être de jouissance. Ce que j'essaye d'appeler ainsi, c'est un être qui ne tient pas à l'identification. C'est difficile à nommer. On le trouve parfois chez Lacan indiqué par le verbe *être* en italiques - la surchage de l'italique étant là comme pour court-cicuiter la médiation de l'identification. Cet être de jouissance ne tient pas à l'Autre. Cet être de jouissance, on peut dire qu'il a, chez Lacan, cette double écriture de *moins phi* et de petit *a*, et qu'il a être découvert sur ses deux versants: le versant négatif, où la jouissance est coupée du sujet - ce qu'il éprouve comme impuissance et doit découvrir comme impossible -, et le versant positif, où la jouissance, réduite à peu sans doute, reste positive.

C'est là que le schéma de la passe trouve à s'inscrire. Et cela sous deux versants. Premièrement, la solution du *je ne suis pas* est dans le *Ca*. C'est déjà un paradoxe que de le dire, car ce *je ne suis pas* est - vous vous en souvenez - corrélatif de l'inconscient. Ca veut dire qu'au regard de l'inconscient, les identifications défaillent, que comme sujet de l'inconscient, j'éprouve qu'aucune identification signifiante n'est stable. Si elle apparaît pour un moment être stable, être stagnante, une identification peut toujours être corrodée par la métonymie de l'inconscient.

Ce *je ne suis pas* corrélatif de l'inconscient, qui me laisse donc en défaut d'être, il ne trouve à se résoudre que dans la pulsion. Il ne trouve à se résoudre que là où ça jouit, c'est-à-dire dans la jouissance et non dans l'identification. Petit *a* désigne alors la vérité de la structure signifiante. Cette structure signifiante, que je parcours dans tous les sens et aux effets divers de laquelle je me soumets, elle me laisse en définitive en panne d'être. C'est seulement dans la fixité de mon mode de jouissance que je peux me trouver.

Deuxièmement, la solution du *je ne pense pas* se trouve dans l'inconscient. Pour dire ça, il faut élargir la valeur du *je ne pense pas* initial, de cette obtusion initiale qui me permet de croire que je suis. Dire que la solution du *je ne pense pas* se trouve dans l'inconscient, c'est dire que l'inconscient comme pensée, tel que Freud l'a défini, met en valeur un impossible à penser. Il met en valeur ce qu'il y a d'impossible à penser dans la réalité sexuelle. Si à la fin de "Analyse finie et infinie", c'est la fonction phallique qui vient au premier plan, c'est dans la mesure où cette référence au phallus est tout ce qu'on arrive à se représenter du rapport sexuel. Cette représentation phallique en quelque sorte permanente, et les impasses qui vont avec, sont là pour signifier ce qui n'arrive pas à être

pensé du rapport sexuel comme tel. C'est comme un recours imaginaire pour penser le rapport sexuel.

C'est ainsi que dans son Séminaire de "La logique du fantasme", Lacan évoque le moment où telle phrase que le sujet peut proférer semble le dépasser - c'est d'ailleurs souligné par l'analysant lui-même ou par l'analyste -, ce moment où vient tel propos qui surprend le sujet. L'analysant, à cet égard, est tout à l'opposé du dandy, il est précisément à la place du sujet divisé par la surprise. Alors, quand vient une de ces phrases, une de ces phrases dont on se demande qui l'a dite, puisque le sujet qui la profère est le premier surpris qu'elle lui soit venue et qu'il ne sait pas très bien quoi en faire, qu'il n'est pas très sûr d'y adhérer, pas très sûr que ce soit vrai - il dit ça "comme ça", ou il dit ça "pour qu'on n'y croit pas" -, que se passe-t-il donc quand le langage semble ainsi parler tout seul, loin du sujet et, en même temps, semble représenter par là-même quelque chose du vide du sujet?

Lacan propose qu'à ce moment-là, au moment où il y a cette signification d'inconscient qui irradie, qui illumine un énoncé, c'est comme si "*le langage parlait d'une parole obstiné à forcer le silence de l'acte sexuel*". L'inconscient parle sexe, et il n'en parle autant, il n'en parle à tire-larigot, que précisément parce qu'il ne peut pas en délivrer une formule. Il ne peut rien dire de définitif là-dessus.

C'est dire que l'enquête analytique surle sexe peut se conclure sur une déclaration d'impossibilité. Impossible de donner un sens analytique aux termes de *masculin* et de *féminin*. Ca n'est que par approximation que, chez Freud, le masculin est identifié à l'actif et le féminin au passif. Lacan a multiplié les exemples qui montrent, au contraire, que, tant qu'à faire, ce serait plutôt le masculin qui serait un peu passif et le fémin suractif. N'en prenons qu'une référence dans la vie quotidienne où, grâce au développement du marché et en même temps du droit au sens du juridique, les femmes sont maintenant autorisées à travailler en moyenne le double des hommes - à travailler d'un côté comme eux et puis de s'occuper de toute la maison. Au moins, avant qu'on les reconnaisse comme sujets de droit, on les laissait travailler pas plus que les hommes. Maintenant, elles ont gagné ça, elles ont gagné ce doublement de peine, et c'est vrai qu'aujourd'hui il serait difficile de souscrire à la version freudienne de la fémininité équivalent à la passivité.

L'acte sexuel, Lacan le traite comme, disons, une illusion. Une illusion en ce que cet acte est impuissant à faire d'un sujet un homme ou une femme. D'ailleurs, l'échec de l'acte sexuel à accomplir cette finalité se marque au fait qu'en général on le répète. Sans doute y a-t-il des exemples, spécialement de femmes, qui une fois supposément faites femmes par l'acte sexuel, considèrent que ça suffit comme ça, que ça vaut une fois pour toutes. Mais il faut dire que c'est rare. C'est rare et on ne peut pas dire que ça fonde, quand ça se produit, une féminité sûre d'elle-même.

Aller jusqu'à dire qu'il n'y a pas d'acte sexuel, ça demande, bien sûr, une définition spécialement précise de ce qu'est un acte. Et d'abord, comme vous le savez, de ne pas le confondre avec les phénomènes de la motricité qui concernent seulement l'action, le travail, mais d'isoler dans l'action l'instance du signifiant. L'acte se distingue de l'action par le signifiant qui y est impliqué, et on peut supposer que le modèle de l'acte pour Lacan, c'est l'acte de langage, et pourquoi pas ce que le philosophe Austin avait isolé comme le performatif, c'est-à-dire un acte de pur signifiant. Par exemple la promesse. Promettre est un acte qui tient seulement à ce que je dis: *je promets*.

En général, on appareille ce dit d'un certain nombre de gesticulations. On peut l'entourer d'un certain apparat. On peut demander qu'il soit proféré dans certaines circonstances, qu'il soit recueilli, repéré, sanctionné par un écrit. On peut en faire tout un tralala. Par exemple, quand on introduit un président d'un État en France ou aux États-Unis, on déplace tous les notables, les caméras aussi, et puis on fait jurer par des gestes traditionnels comme lever le bras, sur la Bible aux États-Unis et sur la Constitution en France. Mais une fois dépouillé de tout cet apparat, ce qui reste, c'est un acte de pur signifiant. C'est en ce sens que Lacan inscrit l'acte sexuel.

La question posée, pour savoir si oui ou non il y a acte sexuel, si les manigances d'un sexe avec l'autre, les attouchements, les intromissions, etc., valent comme acte à proprement parler, c'est la question suivante: y a t-il dans l'acte sexuel la ressource signifiante qui permettrait au sujet de s'inscrire comme un être sexué? La réponse de Lacan est que tout dans l'expérience an analytique parle contre une réponse positive à cette question.

C'est la question cruciale et dont on peut dire qu'elle fait la différence, l'opposition avec la perspective de Freud. Y a t-il, oui ou non, ce caractère fondateur de l'acte sexuel quant à la sexuation du sujet? C'est pourquoi c'est, en fait, à l'objet phallique - l'objet phallique qui est cette copule sur quoi repose l'acte sexuel - que Lacan a recours pour manifester qu'il n'y a pas d'acte sexuel, que l'acte sexuel ne peut pas fonder le partenaire sexuel.

Quelle est alors la place de l'objet phallique dans l'acte sexuel? - cet objet qu'apporte le mâle, qu'il met en jeu dans le supposé acte sexuel. Il le met en jeu à condition, si je puis dire, qu'il ne le garde pas pour lui. C'est ce que Lacan traduit en ces termes: "*...à condition que sa valeur d'usage pour le propriétaire en soit interdite.*" Autrement dit: que le jouir du pénis soit proscris. Et c'est bien ce qui roule à travers l'observation freudienne: la place dite de l'interdiction de la masturbation, qui vaut aussi bien, notons-le, pour les filles, dans la mesure où cette valeur d'usage ne leur est pas biologiquement interdite, à savoir qu'il y a tout de même une jouissance proprement phallique, disons pénienne, qui est permise aux femmes. Cette valeur d'usage interdite laisse au phallus son statut de valeur d'échéange. Il doit servir à jouir de la femme.

Cette description sommaire installe - si on voit les choses du côté mâle - le jouir de la femme au lieu où il y avait le jouir du pénis. C'est, d'une certaine façon, une métaphore. Et c'est la question que Lacan reprend au début de son *Séminaire Encore*. Le jouir du corps de l'Autre vient à la place d'un certain jouir du corps propre, c'est-à-dire que ce qu'on appelle l'acte sexuel, c'est ce transfert de jouissance. Alors que chez Freud c'est la libido narcissique qui est le réservoir fondamental d'où s'extrait la libido d'objet, on peut dire que chez Lacan c'est la jouissance phallique qui est le réservoir et qu'elle est transférée comme libido d'objet. En ce sens, c'est la soustraction de jouissance au niveau de l'usage de l'organe, et plus généralement au niveau du corps propre, qui se trouve transférée sous le forme de l'objet de jouissance. Et c'est pourquoi Lacan fait de cette soustraction de jouissance, de la jouissance du corps propre comme renoncée, le pivot de l'acte sexuel. A cet égard, ce qui apparaît comme un rapport à l'Autre dans l'acte sexuel, est en fait supporté secrètement par le transfert de la jouissance soustraite, c'est-à-dire, sous grand A, petit *a*:

A
-----
a

C'est là, au fond, le virage de jouissance qui est le fondement de ce que nous appelons le partenaire. Sous le partenaire sexuel de l'Autre sexe, ce qui est en question, c'est la jouissance soustraite au corps propre. Et c'est ce rapport antinomique qui est mis en valeur dans l'analyse elle-même - l'analyse où le partenaire analyste est supporté par un transfert de jouissance qui se fait en quelque sorte d'une manière inaperçue. La chute du sujet supposé savoir, c'est le moment où se séparent grand A et petit *a* pour l'analysant, et où se révèle ce qui faisait l'être du partenaire analyste. L'être du partenaire analyste, l'être du sujet supposé savoir, était soutenu de bout en bout par une soustraction de jouissance faite aux dépends du sujet. Et c'est au moment où ces deux éléments constitutifs se séparent, se disjoignent, que du côté de l'analyste, il n'y a plus que désêtre, et que du côté de l'analysant, surgit ce qui reste d'être dans la jouissance soustraite.

Ça ne fait pas de l'analyste un héros, sinon par le fait qu'il se prête à une opération dont il sait qu'elle conduit, à la fin, à dénuder la consistance qui lui valait l'éclat de sa position. Si c'est un héros, c'est un héros qui sait comment l'histoire se termine, à savoir qu'il finira comme, si je puis dire, moins que rien. Son devoir, qu'il fait parfois de mauvais gré, c'est de conduire l'analysant sur les chemins où, de façon authentique, lui l'analyste pourra se réduire à ce désêtre. Il arrive que l'analyste y renacle. Il arrive que précisément quand le désêtre pointe, il soit pris d'une curieuse hostilité à l'égard de son analysant. Mais la fin de l'analyse, en tant que la passe, n'est sans doute pas possible, si l'analyste ne veut pas son désêtre à lui. Il y a là, sans doute, quelque chose qui peut être classé comme abnégation, qui peut même faire penser à une position masochiste, et Lacan, régulièrement, revient à interroger la position de l'analyste sur le masochisme dont elle pourrait être marquée.

Je terminerai pour l'instant sur ce point, à savoir que pour faire la passe, il faut être deux. Voilà. À l'année prochaine.